https://t.me/montlq

العلاقات الدولية

في

الفكر السياسي الإسلامي

الإشكاليات المنهاجية وخريطة النماذج الفكرية ومنظومة المفاهيم

تأليف

أ. د. نادية محمود مصطفى

أستاذ العلاقات الدولية والرئيس السابق لقسم العلوم السياسية
كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

مركز الحضارة للدراسات السياسية
Civilization Center for Political Studies

دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

العلاقات الدولية في الفكر السياسي الإسلامي

أ. د. نادية محمود مصطفى

دار السلام

Dar-Alsalam Designs

هذا الكتاب

هو دراسة تجمع في عنوان واحد بين «العلاقات الدولية» و«الفكر الإسلامي»، وهما مجالان معرفيان متمايزان. فكيف يمكن أن يلتقيا وأن يقدم التقاؤهما جملة مفيدة وإضافة في منهج النظر وقضايا المجالين؟

تأتي هذه المحاولة ضمن استراتيجية أكبر للتأسيس لـ«دراسة العلاقات الدولية في المصادر الإسلامية»، باتجاه بناء «رؤية إسلامية للعلاقات الدولية»، ثم تفعيلها أكاديميًّا، وتشغيلها عمليًّا في دراسة الأوضاع العالمية وفي قلبها: أوضاع الأمة الإسلامية. ونحن ننطلق في هذا من مراجعة نقدية لمنظورات العلاقات الدولية الموجودة فعلًا في العلم الراهن من ناحية، ومن رؤى الفكر السياسي وأدبيات الفكر الإسلامي «العربية والاستشراقية» باتساعها من ناحية أخرى.

وبناءً عليه، آمل أن يسهم هذا الكتاب في التراكم الأكاديمي في مجال العلاقات الدولية من منظور حضاري إسلامي مقارن، وبالقدر نفسه يسهم في التدبر في حجم ونوعية التحديات الخارجية التي تواجه مستقبل ثوراتنا الشعبية وأمتنا المتجددة؛ حيث إن الفكر هو مرآة حال الأمة، وكاشف حال علاقاتها بغيرها من الأمم، وما المرحلة الراهنة إلا حلقة من حلقات سابقة شديدة الدلالة بالنسبة لتأثير التحديات الخارجية على أمتنا.

إن الرسالة التي تحاول هذه الدراسة أن تقدمها هي أن الفكر لا بد له من إعمال، وأن الحركة لا بد لها من فكر ونظر وعلم يسندها ويرشدها.

الناشر



القاهرة - مصر - ١٢٠ شارع الأزهر - ص.ب ١٦١ الغورية
هاتف: ٢٢٧٠٤٢٨٠ - ٢٢٧٤١٥٧٨ - ٢٥٩٣٢٨٢٠ - ٢٤٠٥٤٦٤٢
فاكس: ٢٢٧٤١٧٥٠ (+٢٠٢)
الإسكندرية - هاتف: ٥٩٣٢٢٠٥ فاكس: ٥٩٣٢٢٠٤ (+٢٠٣)
www.dar-alsalam.com info@dar-alsalam.com





https://t.me/montlq

العلاقا

الفكر ال

الإشكاليات المنهاجية و

أ.د. نـ

أستاذ العلاقات الد

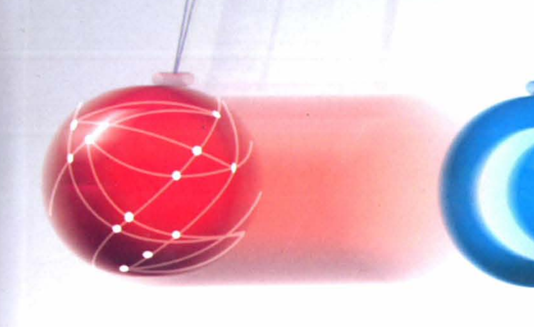
كلية الاقتصاد و

مركز الحضارة للدراسات السياسية
Civilization Center for Political Studies

أ.د. نادية محمود مصطفى

العلاقات الدولية في الفكر السياسي الإسلامي

دار السلام



الدولية» و«الفكر الإسلامي»، وهما
نيا وأن يقدم التقاؤهما جملة مفيدة

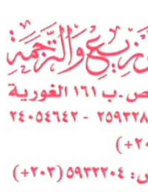
سيس لـ«دراسة العلاقات الدولية
ية للعلاقات الدولية»، ثم تفعيلها
ع العالمية وفي قلبها: أوضاع الأمة
قدية لمنظورات العلاقات الدولية
ن رؤى الفكر السياسي وأدبيات
عها من ناحية أخرى.

راكم الأكاديمي في مجال العلاقات
وبالقدر نفسه يسهم في التدبر في
ه مستقبل ثوراتنا الشعبية وأمتنا
وكاشف حال علاقتها بغيرها من
ات سابقة شديدة الدلالة بالنسبة

ها هي أن الفكر لا بد له من إعمال،
ها ويرشدها.

Dar-Alsalam Designs

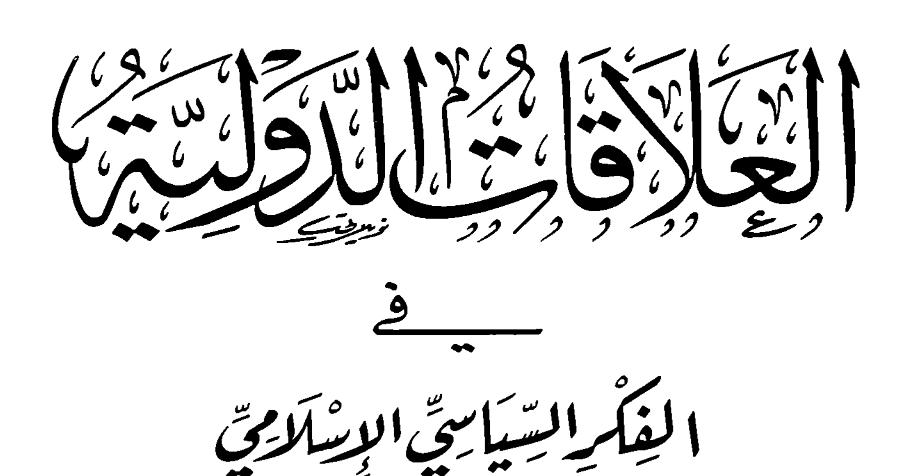




زيع والترجمة
ص.ب ١٦١ الغورية
٢٤٠٥٤٦٤٢ - ٢٥٩٣٢٨
(+٢٠
س: ٥٩٣٢٢٠٤ (+٢٠٣)
www.dar-alsala


https://t.me/montlq

https://t.me/montlq



العلاقات الدولية في الفكر السياسي الإسلامي

الإشكاليات المنهاجية وخريطة النماذج الفكرية ومنظومة المفاهيم

تأليف

أ. د. نادية محمود مصطفى

أستاذ العلاقات الدولية والرئيس السابق لقسم العلوم السياسية
كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة



دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

https://t.me/montlq

كافة حقوق الطبع والنشر والترجمة محفوظة
للناشر



دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

بطاقة فهرسة : فهرسة أثناء النشر إعداد الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية - إدارة الشئون الفنية .

مصطفى ، نادية مصطفى . العلاقات الدولية في الفكر السياسي الإسلامي : الإشكاليات المنهاجية وخريطة النماذج الفكرية ومنظومة المفاهيم / تأليف نادية محمود مصطفى . ط ١ . - القاهرة ؛ دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ، ٢٠١٣م .
٣١٢ ص ؛ ٢٤ سم . تدمك ٧ ٠٥٦ ٧١٧ ٩٧٧ ٩٧٨
١ - الحضارة الإسلامية . ٢ - الإسلام والسياسة .
أ - العنوان . ٩٥٣

نشر مشترك

الطبعة الأولى

١٤٣٤هـ / ٢٠١٣م

دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة
القاهرة - جمهورية مصر العربية
الإدارة : القاهرة : ٤٠ شارع أحمد أبو العلا - المتفرع من شارع نور الدين بهجت - الموازي لامتداد شارع مكرم عبيد - مدينة نصر
هاتف : ٢٢٨٧٣٢٤٦ - ٢٢٧٠٤٢٨٠ - ٢٢٧٤١٥٧٨ (٢٠٢ +) ٢٢٧٤١٧٥٠ (٢٠٢ +)
المكتبة : فرع الأزهر : ١٢٠ شارع الأزهر الرئيسي - هاتف : ٢٥٩٣٢٨٢٠ (٢٠٢ +)
المكتبة : فرع مدينة نصر : ١ شارع الحسن بن علي متفرع من شارع علي أمين امتداد شارع مصطفى النحاس - مدينة نصر - هاتف : ٢٤٠٥٤٦٤٢ (٢٠٢ +)
المكتبة : فرع الأسكندرية : ١٢٧ شارع الإسكندر الأكبر - الأزاريطة قسم باب شرق بجانب جمعية الشبان المسلمين
هاتف : ٥٩٣٢٢٠٥ فاكس : ٥٩٣٢٢٠٤ (٢٠٣ +)
بريديًا : ص.ب ١٦١ الغورية الرمز البريدي ١١٦٣٩
البريد الإلكتروني : info@dar-alsalam.com
موقعنا على الإنترنت : www.dar-alsalam.com



جمهورية مصر العربية
القاهرة - ١٣ ميدان التحرير ، ج . م . ع

https://t.me/montlq

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس المحتويات

تقديم ٧

❊ الفصل الأول: منطلقات الدراسة ودوافعها وأهدافها ١٥

تمهيد ١٧

المبحث الأول: الفكر والنظرية ١٩

المبحث الثاني: الفكر السياسي الإسلامي مصدر لتنظير العلاقات الدولية ٥١

المبحث الثالث: الفكر مرآة تطور حال الأمة وعلاقاتها الخارجية ٦٥

❊ الفصل الثاني: الإشكالات المنهاجية لدراسة الفكر الإسلامي من مدخل العلاقات الدولية: نتائج مراجعة نقدية مقارنة للأدبيات ٧٧

تمهيد ٧٩

المبحث الأول: أدبيات تقويم حالة دراسة الفكر السياسي الإسلامي ٨٥

المبحث الثاني: أدبيات النهوض والإصلاح في الفكر الإسلامي ١٢٣

المبحث الثالث: أدبيات العلاقات الدولية في الإسلام بين المداخل الكلية والجزئية ١٦١

المبحث الرابع: كيفية إدراك المسلمين للغرب ٢١١

المبحث الخامس: نماذج درست الفكر السياسي للعلاقات ٢٢٩

❊ الفصل الثالث: إطار نظري لدراسة العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي: من الإشكالات المنهاجية إلى خريطة النماذج الفكرية والمفاهيم ٢٤٣

تمهيد ٢٤٥

المبحث الأول: خريطة الإشكاليات المنهاجية والحاجة لإطار نظري ٢٤٩

المبحث الثاني: خريطة النماذج الفكرية والمفاهيمية: مدخل منهاجي لتأسيس مجال الفكر الدولي الإسلامي ٢٥٣

https://t.me/montlq

المبحث الثالث: اختبار الإطار النظري... نماذج بحثية وتدريسية ٢٦٥
قائمة المصادر والمراجع ٢٩٥
نبذة عن المؤلفة ٣٠٧

* * *
* *
*

https://t.me/montlq

إهداء

إلى روح زوجي دكتور **حسين سعد**

الذي كان له الفضل - بعد اللّٰه تعالى -

في إعانتي عبر مشواري العلمي، وما هذا العمل

العلمي إلا أحد منتجات هذا المشوار ...

نادية محمود مصطفى

https://t.me/montlq

https://t.me/montlq

تقديم (*)

ترجع فكرة هذا الكتاب إلى أواخر الثمانينيات؛ حيث كان مستوى الفكر الإسلامي يمثل المستوى الثالث من أعمال مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، الذي بدأ (١٩٨٦م) وصدرت أعماله في اثني عشر جزءًا عام (١٩٩٦م)[1]، تناولت أعمال المشروع الأبعاد

(*) شكر خاص إلى أ. ماجدة إبراهيم، الباحثة بمركز الحضارة للدراسات السياسية، على المراجعة التحريرية لهذا الكتاب.

(١) يمثل هذا البحث في موضوع العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي المستوى الثالث من مستويات التأصيل للعلاقات الدولية في الإسلام. وذلك في إطار مشروع العلاقات الدولية في الإسلام الذي صدر في اثني عشر جزءًا (١٩٩٦م)، غير متضمن هذا المستوى الذي كان من المفترض أن يصدر في جزأين آخرين.

ولم تنجح لأسباب عدة جهود استكمال هذا المستوى في صورته النهائية التي قام على إعداد مادتها العلمية الأولية فريق بحثي من فرق المشروع الكلي ولمدة عامين (١٩٩١، ١٩٩٢م). ولكن استمر التراكم الجزئي على هذا الصعيد حتى الآن، شارك فيه عدد من الأساتذة الذين شاركوا في المشروع طيلة عقد من الزمان (١٩٨٦ - ١٩٩٦م) ومنهم د. سيف الدين عبد الفتاح، د. مصطفى منجود، د. إبراهيم البيومي، د. هبة رؤوف، د. نصر عارف، د. نادية محمود مصطفى. وذلك في نفس الوقت أيضًا الذي تراكمت فيه أعمال العلاقات الدولية من منظور إسلامي.

وتزامنت مشاركة د. نادية مصطفى ود. سيف الدين عبد الفتاح في برنامج السياسة العامة في الإسلام في كلية الدراسات الإسلامية بمؤسسة قطر للتربية والعلوم (فبراير ٢٠٠٨ - مايو ٢٠٠٨م) مع بداية إعادة تدشين العمل في هذا المستوى لتقديم منتجه النهائي من خلال عمل جماعي.

وتمثل الدراسة الحالية التي تم إعداد نسختها الأولى (فبراير ٢٠٠٨ - مايو ٢٠٠٨م) الإطار النظري وهيكل هذا المنتج، وقد ساعد على إنجازها المناخ العلمي الهادئ السائد في هذه المؤسسة الوليدة (كلية الدراسات الإسلامية بمؤسسة قطر للتربية والعلوم) من ناحية، وفرصة التفاعل الحية من ناحية أخرى مع طلبة مقرر العلاقات الدولية - من رؤية إسلامية - خلال تدريس الجزء الخاص بالفكر الإسلامي كأحد المصادر البنائية لهذه الرؤية، وأخيرًا كان النقاش الحي الدائم والمستمر مع أ.د. سيف الدين عبد الفتاح بمثابة الجسر بين تخصصي في العلاقات الدولية وبين تخصصه في الفكر السياسي والنظرية السياسية مما ساهم في بلورة منطلقات ودوافع وإشكاليات الدراسة وخريطة نماذجها، على أمل أن تتم الدراسة التفصيلية لهذه الخريطة في مرحلة لاحقة لإنجاز المستوى الثالث من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام والخاص بالفكر الإسلامي، تحت رعاية المعهد العالمي للفكر الإسلامي، كما سبق وأنجزت مستويات الأصول والتاريخ من نفس المشروع. كما آمل أن تكون هذه الدراسة إسهامًا في باكورة إنتاج مركز البحوث والدراسات الإسلامية في كلية الدراسات الإسلامية، تحقيقًا للتواصل بين الجماعة البحثية للعلوم السياسية من رؤية إسلامية في جمهورية مصر العربية، وبين جماعات بحثية مناظرة أو في فروع معرفية أخرى تهتم جميعها بتطوير رؤى ومنظورات إسلامية للعلوم الاجتماعية الحديثة، ومنها « السياسة العامة » التي يتصدى لها أحد برامج الماجستير في كلية الدراسات الإسلامية في مؤسسة قطر في الدوحة.

ولا يسعني إلا تقديم خالص التقدير للأستاذ الدكتور حاتم القرنشاوي على جهوده على تشجيع عملية البحث المنظمة والتدريس داخل كلية الدراسات الإسلامية ومركز البحوث والدراسات الإسلامية التابع لها، وهي العملية التي كان من نتائجها استكمالي إعداد هذا الكتاب خلال مساهمتي في أنشطة الكلية (فبراير ٢٠٠٨ - يونيه ٢٠٠٨م)، =

https://t.me/montlq

المنهاجية والأصول والتاريخ، وظل مستوى الفكر الإسلامي في شكل مادة علمية ثرية تنتظر الإطار النظري اللازم لإخراجها، ولم يتحقق، ولكنه ظل الحاضر الغائب، وكان دائم الاستحضار في كل الأعمال التالية من منظور حضاري إسلامي؛ نظرًا لأهمية الأبعاد الفكرية في بناء هذا المنظور وفي تفعيله وتشغيله، وبالطبع لم تنقطع صلتي - كأستاذ للعلاقات الدولية وكباحث مَعْني بدراستها من منظور حضاري إسلامي - بأدبيات العلاقات الدولية التي تنشغل بالفكر السياسي بصفة عامة أو بأدبيات الفكر الإسلامي التي تنشغل بالعلاقات الدولية بصفة خاصة.

إن إعداد وخروج هذه الدراسة للنور قد احتاج إلى جهدٍ ووقتٍ لكي أستطيع إنجاز هذا العمل، وكانت فترة إقامتي في الدوحة كأستاذ زائر في كلية الدراسات الإسلامية (يناير - يونيه ٢٠٠٨م) فرصةً تاريخية استجمعتُ خلالها كل قوتي وجمعت أوراقي المتناثرة وشرعتُ في إعداد الكتاب، وتم استكمال تحريره في نهاية (٢٠٠٨م)بعد مناقشته في محفل علمي جَمَعَ مجموعة من أعضاء الجماعة العلمية للعلوم السياسية من منظور حضاري إسلامي[١].

ثم انقضى نحو ثلاثة أعوام بعد استكمال إعداد الكتاب للطباعة، دون الدفع به إلى النشر؛ حيث كنتُ آمل أن أعمق خلالها بعض الأجزاء، وفي المقابل وعبر هذه المدة، توالى وتراكم إنتاجي العلمي من الأعمال التي تتناول قضايا داخلية وخارجية من منظور حضاري إسلامي تفعيلًا وتشغيلًا للمنظور، كما تراكمت الأعمال المعرفية والمنهاجية التي تؤصل لهذا المنظور وكيفية تفعيله في البحوث والدراسات الاجتماعية[٢]. وفي قلب

= وإن كانت عملية القراءة في مادة هذا الكتاب استمرت بلا انقطاع لما يزيد عن العقد من الزمان.

(١) المحفل العلمي المشار له في المتن هو: حلقة نقاشية محدودة عقدها مركز الحضارة للدراسات السياسية بالقاهرة (لمدة يومين ٤، ٥/ ٨/ ٢٠٠٨م) تحت عنوان: « نحو بناء جماعة علمية في العلوم السياسية من منظور حضاري ».

(٢) أعمال د. نادية مصطفى، البحثية خلال الفترة من أغسطس (٢٠٠٨ - ٢٠١٢م):

- نادية محمود مصطفى، إشكاليات القراءة في مفهوم ثقافة السلام وخرائط إعادة بنائه من منظور حضاري، مداخلة مقدمة إلى اللقاء الفكري: « معًا نحو بناء ثقافة السلام » الذي نظمته الهيئة القبطية الإنجيلية، المنيا (٢٧/ ١٠/ ٢٠٠٨م).

ونشرت وقتها على موقع إسلام أون لاين، تحت عنوان: مفهوم ثقافة السلام: رؤية حضارية لبناء جديد (٧/ ٥/ ٢٠٠٩م).

- د. نادية محمود مصطفى، تأصيل العلاقة مع الآخر: دراسة في موضع الآخر من مشروع النهوض إلى إشكاليات التأصيل وأبعاده: نحو تأصيل من منظور الفقه الحضاري، بحث مقدم إلى مؤتمر: نحو مشروع نهضوي إسلامي، عمان: المنتدى العالمي للوسطية (١٦، ١٧ نوفمبر ٢٠٠٨م). =

https://t.me/montlq

= - د. نادية محمود مصطفى، العالم الإسلامي في النظام الدولي: التحديات والفرص من منظور فقه حضاري، بحث مقدم إلى الملتقى الشبابي العالمي للفكر والثقافة الذي تنظمه أمانة الشباب الاتحادية في حزب المؤتمر الوطني السوداني، الخرطوم (٢٧ - ٢٩/ ١١/ ٢٠٠٨م).

- د. نادية محمود مصطفى، البعد الثقافي للشراكة الأوروبية المتوسطية، في: د. نادية محمود مصطفى (محرر)، أوروبا وإدارة حوار الثقافات الأورومتوسطية... نحو تفعيل رؤية عربية، أعمال المؤتمر الذي نظمه برنامج حوار الحضارات في أبريل ٢٠٠٥م، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية (٢٠٠٨م).

- د. نادية محمود مصطفى، منهاجية إسلامية المعرفة من المنظور والتأصيل العام إلى خبرة التطبيقات، في: د. نادية محمود مصطفى (إشراف عام)، ومدحت ماهر وماجدة إبراهيم (تحرير)، تقويم مشروع إسلامية المعرفة بعد ربع قرن، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، (تحت الطبع).

- د. نادية مصطفى، التدخلات الخارجية ومسيرة أزمات المنطقة: التجربة التاريخية وآفاق المستقبل، في: نادية محمود مصطفى، باكينام الشرقاوي (تنسيق علمي وإشراف)، أسامة أحمد مجاهد (تحرير ومراجعة)، إيران والعرب: المصالح القومية وتدخلات الخارج (رؤى مصرية وإيرانية)، جامعة القاهرة: مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات (٢٠٠٩م).

- د. نادية محمود مصطفى، التواصل بين الجامعات والتبادل العلمي والطلابي في خدمة الانفتاح على الآخر، دراسة مقدمة إلى ندوة « تعزيز ودمج الحوار في الإسلام في مناهج التعليم »، القيروان - تونس (١٢- ١٤/ ١٠/ ٢٠٠٩م).

- Nadia Mostafa, Beyond Western Paradigms of International Relations: Towards an Islamic Perspective on Global Democracy, A paper presented to "Building Global Democracy" Workshop, Cairo 6-8 December 2009.

- د. نادية محمود مصطفى ونجوان الأشول، الاتحاد الأوروبي: بين الغياب والمبادرة عبر أرجاء العالم الإسلامي، في: الأمة ومشروع النهوض الحضاري حال الأمة ٢٠٠٨م (أمتي في العالم - كتاب غير دوري)، العدد الثامن، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

- د. نادية محمود مصطفى، في « ظاهرة » التوقعات من أوباما حول الحاضر الغائب منذ حفل تنصيبه رئيسًا إلى خطابه للعالم الإسلامي في القاهرة، موقع إسلام أون لاين، على الرابط:

http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1245343134335&pagename=Zone-Arabic-News/NWALayout

- د. نادية محمود مصطفى، خطاب أوباما: الدلالات الكلية والقضايا النوعية، في: عصام عبد الشافي، محمد العربي (مراجعة وتحرير)، الولايات المتحدة والعالم الإسلامي في: عهد أوباما: من خطاب القاهرة إلى سياسات الإدارة، جامعة القاهرة: مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، (تحت الطبع).

- د. نادية محمود مصطفى، في منظور حضاري لدراسة العلاقات الدولية: خبرة البناء: الخصائص والإشكاليات، الرابطة المحمدية للعلماء، مجلة « الإحياء »، العدد (٣٠)، (٢٠٠٩م).

- د. نادية محمود مصطفى (تنسيق علمي وإشراف)، وسام الضويني (مراجعة وتحرير)، حوار الأديان والثقافات: خريطة الحالات والتحديات وشروط التفعيل، جامعة القاهرة: مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية (٢٠٠٩م).

- د. نادية محمود مصطفى، العلاقات الدولية في الإسلام: من خبرة جماعة علمية إلى معالم منظور حضاري جديد =

https://t.me/montlq

هذه الأعمال العلمية التي قدمتها خلال هذه الأعوام الثلاثة، كانت أبعاد الفكر الإسلامي

= (كلمة التحرير)، مجلة المسلم المعاصر، العدد (١٣٣، ١٣٤)، (٢٠٠٩م)، (ص ٥ - ٥٦).

- د. نادية محمود مصطفى، العلاقات الدولية في الإسلام: نحو تأصيل من منظور الفقه الحضاري، مجلة المسلم المعاصر، العدد (١٣٣/ ١٣٤)، (٢٠٠٩م)، (ص١٢١ - ١٩٠).

- د. نادية محمود مصطفى، خبرات في مؤتمرات وملتقيات دولية: إشكاليات العلاقة بين الديني والسياسي في الحوارات، في: نادية محمود مصطفى، وسام الضويني (محرران)، حوار الأديان: مراجعة وتقويم، جامعة القاهرة: مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بالتعاون مع مؤسسة ميديا إنترناشونال (٢٠١٠م).

- د. نادية محمود مصطفى، حول أصول وقواعد دور نهضوي للمرأة: قراءة من منظور حضاري إسلامي في خبرات التاريخ الإسلامي وتقييم مشروعات نهضة الأمة، دراسة مقدمة إلى مؤتمر « المرأة ونهضة الأمة »، الكويت، وزارة الأوقاف الإسلامية، (٢٩ - ٣٠/ ٣/ ٢٠١٠م).

- د. نادية محمود مصطفى، البعد الثقافي في حوار الحضارات: التوظيف السياسي، وشروط التفعيل، في أعمال ندوة « حوار الحضارات في نظام عالمي مختلف: التباين والانسجام »، سرايفو، مؤسسة جائزة البابطين (٢٠١٠م).

- د. نادية محمود مصطفى، قراءة في كتاب « الثورة الكونية الثالثة »، في: أعمال ندوة « قراءة في فكر أ.السيد يس »، المنعقدة بالمجلس الأعلى للثقافة، بالتعاون مع مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات (٣ - ٤ مارس ٢٠١٠م)، (تحت الطبع).

- د. نادية محمود مصطفى، القدس في المفاوضات السياسية، محاضرة ألقيت في دورة المعارف المقدسية الأولى (أبريل ٢٠١٠م)، في: رجب الباسل (محرر)، دورة المعارف المقدسية، القاهرة: دار البشير للثقافة والعلوم (٢٠١٠م).

- د. نادية محمود مصطفى، إشكاليات البحث والتدريس في علم العلاقات الدولية من منظور حضاري مقارن، بحث مقدم إلى مؤتمر « حوار الحضارات والمسارات المتنوعة للمعرفة (المؤتمر الثاني للتحيز) » (فبراير ٢٠٠٧م)، جامعة القاهرة: برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية.

وفي: د. أحمد فؤاد باشا وآخرون، المنهجية الإسلامية (الجزء الثاني)، القاهرة: مركز الدراسات المعرفية، ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع (٢٠١٠م).

- د. نادية محمود مصطفى، قراءة حضارية في مشاهد أربعة من الحرب العدوانية على غزة، في: غزة بين الحصار والعدوان (أمتي في العالم: كتاب غير دوري)، العدد التاسع، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، (١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م).

- د. نادية محمود مصطفى، منظومة الدعوة، القوة، الجهاد، من مفاهيم العلاقات الدولية في الإسلام، مجلة المسلم المعاصر، العدد (١٣٧/ ١٣٨)، (أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر ٢٠١٠م)، (ص ٩٥ - ١٠٤).

- د. نادية محمود مصطفى، في أنماط استجابة المسلمين لتحديات الهوية في عالم ما بعد الحرب الباردة والعولمة، بحث مقدم إلى ندوة مركز الحوكمة والسياسة العامة، كلية الدراسات الإسلامية: مؤسسة قطر للثقافة والعلوم، الدوحة (١٥ - ١٦ ديسمبر ٢٠١٠م).

- د. نادية محمود مصطفى، تعقيب في ندوة: « التراث »، معهد المخطوطات العربية، جامعة الدول العربية، القاهرة (١ - ٢/ ١٢/ ٢٠١٠م).

- د. نادية مصطفى (إشراف علمي وتقديم)، أميرة أبو سمرة (مراجعة وتحرير)، مداخل التحليل الثقافي لدراسة الظواهر السياسية والاجتماعية: المنطلقات والمجالات والمفاهيم في العلوم الاجتماعية والسياسية (أعمال سمينار قسم العلوم السياسية (٢٠٠٨ - ٢٠١٠م)، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات (٢٠١١م).

- د. نادية محمود مصطفى، د. محمد شوقي عبد العال (تنسيق علمي وإشراف): الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: =

https://t.me/montlq

= حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق، القاهرة: بالتعاون مع مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات ومركز الحضارة للدراسات السياسية ومنتدى القانون الدولي ودار عين للدراسات والبحوث الإنسانية (٢٠١١م).

– د. نادية محمود مصطفى، نماذج تاريخية للتعارف خلال الحرب والدبلوماسية، دراسة مقدمة إلى مؤتمر « تعارف الحضارات »، بالتعاون بين مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بجامعة القاهرة ومكتبة الإسكندرية (مايو ٢٠١١م).

وتم نشرها في مجلة الأزهر في الأعداد: من (ديسمبر ٢٠١١م وحتى مايو ٢٠١٢م) على التوالي.

– د. نادية محمود مصطفى، السياسة الخارجية المصرية والثورة: دراسة في تأثير الأبعاد الخارجية (٢٥/ ١ – ١٥/ ٥/ ٢٠١١م)، دراسة مقدمة إلى مؤتمر « الثورة المصرية: الملامح والمآلات » الذي نظمه مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة: في الفترة (٣٠ مايو – ١ يونيو ٢٠١١م).

وتم نشرها في: د. نادية محمود مصطفى، السياسة الخارجية للثورة المصرية بين الأبعاد الداخلية والخارجية، في: عبد الإله بلقزيز (محرر)، الربيع العربي... إلى أين؟: أفق جديد للتغيير الديمقراطي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية (٢٠١٢م).

– د. نادية محمود مصطفى، الثورة المصرية نموذجًا حضاريًّا « فهل تؤسس المرحلة الانتقالية لتغيير حضاري؟ »، سلسلة الوعي الحضاري (١)، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، يونيو (٢٠١١م).

– د. نادية محمود مصطفى، الثورات العربية والنظام الدولي... خريطة الملامح والإشكاليات، والمآلات، مجلة الغدير اللبنانية، يونيه (٢٠١١م).

– د. نادية محمود مصطفى، الديمقراطية العالمية من منظورات غربية ونحو منظور إسلامي في علم العلاقات الدولية، سلسلة الوعي الحضاري (٢)، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، سبتمبر (٢٠١١م).

– د. نادية محمود مصطفى، الثورة المصرية نموذجًا حضاريًّا (٢) « مرحلة ما بعد الاستفتاء: تداعيات الاستقطاب العلماني – الإسلامي على التغيير الحضاري »، سلسلة الوعي الحضاري (٣)، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، أكتوبر (٢٠١١م).

– د. نادية محمود مصطفى، نحو بناء مشروع استراتيجي لنهوض حضاري وسطي... دراسة استكشافية في مشروعات نهضة الأمة، في: مشروع النهوض الحضاري ونماذجه التطبيقية (١)، الجزء الأول، بالتعاون بين: مركز الحضارة للدراسات السياسية (القاهرة) ومنتدى النهضة والتواصل الحضاري (الخرطوم)، (٢٠١١م).

– د. نادية محمود مصطفى، دراسة العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي، بحث مقدم إلى السمينار العلمي لقسم العلوم السياسية جامعة القاهرة، أكتوبر (٢٠١١م)، (تحت الطبع).

– د. نادية محمود مصطفى، بنت الشاطئ: شاهدة عصر، في: أماني صالح وآخرون (تحرير)، بنت الشاطئ: خطاب المرأة أم خطاب العصر .. مدارسة في جينيولوجيا النخب الثقافية، القاهرة: جمعية دراسات المرأة والحضارة، بالتعاون مع رواق زهرة منى، وجامعة قرطبة، ٢٠١٠م.

– د. نادية محمود مصطفى، تقرير عن دورة « تعزيز قدرات البرلمانيين الجدد » التي نظمها مركز الحضارة للدراسات السياسية بالتعاون مع مؤسسة مدى للتنمية الإعلامية بالقاهرة في الفترة (٨ – ١٢ يناير ٢٠١٢م)، متاحة على موقع مركز الحضارة على الرابط التالي:

http://www.ccps-egypt.com/ArabicMod/Text.aspx?Kind=2&ID=101.

– د. نادية محمود مصطفى ود. باكينام الشرقاوي، المقدمة، في: نادية مصطفى، باكينام الشرقاوي (تنسيق علمي وإشراف)، أسامة مجاهد (مراجعة وتحرير)، تركيا... جسر بين حضارتين (على ضوء مساعي انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي)، جامعة القاهرة: مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، ومنتدى أباند (٢٠١٢م). =

https://t.me/montlq

التراثية والمعاصرة تفرض الانتباه إلى ما تقدمه من خبرات ودلالات بالنسبة لأغراض التنظير أو لخدمة أغراض الحركة.

واندلعت الثورات العربية مع بداية (٢٠١١م) وعبر عام ممتد، ونظرًا لصعود التيارات والحركات الإسلامية خلال هذه الثورات وخاصة في مصر وتونس، تنامى استدعاء كل ما يتصل بالإسلام والسياسة - أصولًا وتاريخًا وفكرًا - في غمار الجدالات الفكرية والسياسية حول مستقبل دور هذه الحركات والتيارات في عملية هدم النظم المستبدة وبناء نظم جديدة، والأهم إحداث التغيير الحضاري المنشود الذي يتجاوز مجرد التغيير السياسي التقليدي، سواء داخليًّا أو خارجيًّا.

= - د. نادية محمود مصطفى ود. باكينام الشرقاوي، التقرير الختامي، في: نادية مصطفى، باكينام الشرقاوي (تنسيق علمي وإشراف)، أسامة مجاهد (مراجعة وتحرير)، تركيا... جسر بين حضارتين، المرجع السابق.

- د. نادية محمود مصطفى، تقييم أداء القوى السياسية الإسلامية في المشهد السياسي الراهن في ضوء الانتخابات البرلمانية الأولى بعد الثورة، بحث مقدم إلى ندوة « المشهد السياسي المصري في ضوء الانتخابات البرلمانية »، المركز القومي لدراسات الشرق الأوسط، القاهرة (٢٢/ ١/ ٢٠١٢م). (تعد للنشر في: أوراق الشرق الأوسط).

- د. نادية محمود مصطفى، الحقبة الإسلامية... من فقه الواقع وفقه التاريخ: حالة الصعود الإسلامي في ظل الثورات العربية، في: ملحق مجلة السياسة الدولية « تحولات استراتيجية على خريطة السياسة الدولية »، عدد أبريل (٢٠١٢م).

- د. نادية محمود مصطفى، مستقبل الثورات مع صعود الإسلاميين... رؤية من منظور الفقه الحضاري الإسلامي: من فقه الأصول إلى فقه الواقع وفقه التاريخ، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ودار البشير (٢٠١٢م).

- د. نادية محمود مصطفى، بناء المنظور الحضاري في العلوم الاجتماعية والإنسانية، في: د. نادية محمود مصطفى، ود. سيف الدين عبد الفتاح، وماجدة إبراهيم (محررون)، سلسلة قراءة في الفكر الحضاري لأعلام الأمة (٢): التحول المعرفي والتغيير الحضاري: قراءة في منظومة فكر منى أبو الفضل، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، دار البشير للثقافة والعلوم (٢٠١١م).

- د. نادية مصطفى، د. إبراهيم البيومي، د. باكينام الشرقاوي (محررون)، مستقبل الإصلاح في العالم الإسلامي: خبرات مقارنة مع حركة فتح اللّـه كَولن، القاهرة: مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، ومجلة حراء (٢٠١١م).

- د. نادية مصطفى، تفعيل القيم في منظور الحقل العلمي: العلاقات الدولية نموذجًا، في: د. نادية مصطفى - د. سيف الدين عبد الفتاح، وآخرون (محررون)، القيم في الظاهرة الاجتماعية، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، دار البشير للثقافة والعلوم (٢٠١٢م).

- د. نادية مصطفى، من خبرة تطوير منظور حضاري في العلوم السياسية، في: نادية مصطفى ومدحت ماهر (محرران)، مفهوم الحضاري ومعالم منظور جديد في العلوم السياسية والاجتماعية، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية ومركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، ودار البشير للثقافة والعلوم (٢٠١٢م).

- د. نادية مصطفى، الدائرة الإسلامية بين انتماء الفرد والدولة، في: د. نادية مصطفى، أسامة مجاهد، ماجدة إبراهيم (محررون)، دوائر الانتماء وتأصيل الهوية، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية (٢٠١٢م).

- د. نادية مصطفى، الثورة المصرية نموذجًا حضاريًّا: وتحديات المرحلة المقبلة، في: شيماء بهاء (محرر) أعمال: الدورة السابعة للتثقيف الحضاري « الثورة والتغيير الحضاري والمجتمعي: رؤى وخبرات »، (١٨ - ٢٢/ ٩/ ٢٠١١م) القاهرة: مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، ومركز الحضارة للدراسات السياسية، (تحت الإعداد للنشر).

https://t.me/montlq

وشعرتُ حينئذٍ أنه قد آن الأوان لإخراج هذا الكتاب وعدم الانتظار أكثر من ذلك، تحت حجة المزيد من التنقيح والتعميق للدراسة.

على صعيد مكمل، إذا كان واقع العالم العربي والإسلامي، في قلب النظام الدولي والتفاعلات العالمية - يطرح الكثير من الأسئلة حول مآل الثورات العربية وآثارها على مستقبل وضع العالم العربي عالميًّا ومستقبل علاقاته مع القوى الكبرى، وهو الأمر الذي يستلزم اجتهادًا فقهيًّا وفكريًّا وسياسيًّا متعدد المستويات يستهدف تحقيق مصلحة الأمة وحمايتها، فإن القراءة في مضمون هذا الكتاب تبين كيف أن **« العلاقة مع الغرب » قد أضحت مكونًا أساسيًّا من مكونات الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر؛ نظرًا لتزايد وزن البعد « الخارجي » ووطأته على الداخلي وعلى البيني عبر القرنين الأخيرين** - ابتداءً من الحملة الفرنسية، ثم اقتسام العالم الإسلامي بالتدريج بين القوى الاستعمارية في ظل ضعف وتهاوي الدولة العثمانية وحركات الاستعمار المتتالية، ثم الحربين العالميتين، ثم حركات الاستقلال وقيود الاستعمار الجديد والتبعية، ثم انتهاء الحرب الباردة.

وإذا كانت حركات المقاومة والثورات في العالم الإسلامي على كافة أنماطها وتياراتها قد تزامنت مع اجتهاداتٍ لتجديدِ الفكر الإسلامي وجهودٍ للإصلاح في الأمة، وإذا كانت مآلات هذه الحركات الثورية والإصلاحية ونتائجها تقدم خبرة مهمة لا بد من النظر إليها والتدبر فيها، فمما لا شك فيه أن الحاجة لهذا الأمر تزداد مع اندلاع الثورات العربية، والتي تمثل نقطة تحول نوعية في مستقبل الأمة بأسرها، ونأمل أن تحقق أهداف شعوبها - بإذن اللّٰه - في تغيير حضاري شامل.

العلاقات الدولية والفكر الإسلامي مجالان من المجالات المعرفية يجمع بينهما عنوان دراسة واحدة، وهو الأمر الذي يتطلب العديد من الإيضاحات: أولها أنني أقترب من الموضوع وأنطلق نحوه من مدخل علم العلاقات الدولية، وبالطبع هناك اتجاه آخر وهو أن يتم الاقتراب من مدخل الفكر السياسي. فهل يمكن لهذين الرافدين أن يلتقيا في نقطة ما؟ هذا ما تحاول هذه الدراسة تحقيقه استجابةً لعدة دوافع وسعيًا نحو بعض الأهداف.

ابتداءً، فإن الدافع لهذه الدراسة يندرج في استراتيجية أكبر تتصل بالتأسيس لدراسة العلاقات الدولية من المصادر الإسلامية، ثم بناء رؤية إسلامية للعلاقات الدولية، وأخيرًا تفعيلها أكاديميًّا وتشغيلها عمليًّا في دراسة الأوضاع العالمية وفي قلبها الأمة الإسلامية. كل هذا انطلاقًا من منظورات العلاقات الدولية من ناحية، ولكن دون انقطاع من ناحية أخرى عن الرؤى الفكرية. بعبارة أخرى، فإن دوافع التنظير ودوافع الفكر يجتمعان في

https://t.me/montlq

هذه الدراسة، وإن كان هناك بالطبع فارق بين: التنظير للعلاقات الدولية باستدعاء الفكر، وبين العلاقات الدولية كموضوع في الفكر السياسي؛ فالفكر مصدر للتنظير الدولي، ولكن **الفكر هو مجال من مجالات دراسة العلاقات الدولية؛ مثل التاريخ والقانون الدولي والاقتصاد السياسي والدراسات الاستراتيجية. إذن: ما هو اقتراب الدراسة من هذا الطريق ذي الاتجاهين؟ وهل تتفق منظورات علم العلاقات الدولية والجهود العلمية السابقة حول إشكالات هذا الطريق وسبل القيادة على صعيده؟**

وعليه تنقسم هذه الدراسة بين ثلاثة أجزاء (فصول):

الفصل الأول: يشرح منطلقات الدراسة - من علم العلاقات الدولية - ومن ثم يحدد دوافعها وأهدافها باعتبارها قيامًا على استكمال عملية تأسيس رؤية إسلامية للعلاقات الدولية من مصادر الفكر السياسي الإسلامي، بعد أن جرت خطوات سابقة تعاملت مع مصادر أخرى.

أما الفصل الثاني: فهو يقدم قراءة نقدية مقارنة في مجموعات من الأدبيات المتصلة بموضوع الدراسة، وعلى نحو يقود إلى رصد أنماط الإشكالات التي تواجه مثل هذه الدراسة، ويمثل هذا الرصد تمهيدًا وتوطئة لا بد منها لبناء الإطار النظري الذي تستند إليه الدراسة، وذلك انطلاقًا من طبيعة دوافعها وأهدافها ومقارنة بغيرها من الدراسات التي تناولت « العلاقات الدولية في الإسلام » من اقترابات ومداخل متنوعة من بينها الفكر الإسلامي.

والفصل الثالث: يقدم الإطار النظري الذي يحدد موقف الدراسة من الإشكالات المنهاجية التي تواجه دراسة موضوعها، وعلى نحو يقود إلى خيار رسم خريطة النماذج الفكرية وتحديد منظومات المفاهيم.

وبناءً عليه، آمل أن هذا الكتاب بقدر ما يساهم في التراكم الأكاديمي في مجال العلاقات الدولية من منظور حضاري إسلامي مقارن - بقدر ما يساهم مضمونه عن أدبيات الفكر الإسلامي العربية والاستشراقية، في التدبر في قدر التحديات الخارجية التي تواجه مستقبل ثوراتنا الشعبية؛ حيث إن الفكر هو مرآة حال الأمة وحال علاقتها بغيرها من الأمم، وليست المرحلة الراهنة إلا حلقة من حلقات سابقة شديدة الدلالة بالنسبة لتأثير التحديات الخارجية على أمتنا.

والحمد لله

أ. د. نَادِيَة مَحْمُود مُصْطَفَى
القاهرة: ١٢/ ٤/ ٢٠١٢م

https://t.me/montlq

الفَصْلُ الأوَّلُ

منطلقات الدراسة ودوافعها وأهدافها

ويشتمل على ما يلي:

تمهيد.

المبحث الأول: الفكر والنظرية.

المبحث الثاني: الفكر السياسي الإسلامي مصدر لتنظير العلاقات الدولية.

المبحث الثالث: الفكر مرآة تطور حال الأمة وعلاقاتها الخارجية.


https://t.me/montlq

https://t.me/montlq

تمهيد

لقد دشن مشروع العلاقات الدولية في الإسلام (١٩٨٦ - ١٩٩٦م) الاستراتيجية الكبرى التي تندرج فيها هذه الدراسة، وذلك فيما يتصل بالمصادر التأسيسية الأصولية القرآن والسنة وبعض المصادر البنائية (الفقه والتاريخ)[١]، ثم استكملت أعمال أخرى (١٩٩٦م) جهود بناء الرؤية وتفعيلها وتشغيلها[٢]. وبالطبع كان للفكر الإسلامي موضعه

---

(١) صدرت أعمال مشروع العلاقات الدولية في الإسلام في موسوعة مكونة من اثني عشر جزءًا تحت عنوان: مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مجموعة باحثين، د.نادية محمود مصطفى (إشراف عام ورئيس الفريق)، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٩٩٦م).

- د. نادية محمود مصطفى، المقدمة العامة للمشروع، الجزء الأول من المشروع.
- د. سيف الدين عبد الفتاح، مدخل القيم إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، الجزء الثاني من المشروع.
- د. أحمد عبد الونيس، د. سيف الدين عبد الفتاح، و د. عبد العزيز صقر، المداخل المنهاجية للبحث في العلاقات الدولية في الإسلام، الجزء الثالث من المشروع.
- د. مصطفى منجود، الدولة الإسلامية وحدة التعامل الخارجي في الإسلام، الجزء الرابع من المشروع.
- د. أحمد عبد الونيس، الأصول العامة للعلاقات الدولية في الإسلام وقت السلم، الجزء الخامس من المشروع.
- د. عبد العزيز صقر، العلاقات الدولية في الإسلام وقت الحرب: دراسة للقواعد المنظمة لسير القتال، الجزء السادس من المشروع.
- د. نادية محمود مصطفى، مدخل منهاجي لدراسة تطور وضع ودور العالم الإسلامي في النظام الدولي، الجزء السابع من المشروع.
- د. علا أبو زيد، الدولة الأموية... دولة الفتوحات (٤١ - ١٣٢هـ/ ٦٦١ - ٧٥٠م) من استئناف الدولة الأموية القوي والمؤثر لحركة فتوحات الراشدين إلى بلوغ المد الفتحي حدوده الطبيعية في المشرق والمغرب، الجزء الثامن من المشروع.
- د. علا أبو زيد، الدولة العباسية من التخلي عن سياسات الفتح إلى السقوط (١٣٢ - ٦٥٦هـ/ ٧٥٠ - ١٢٥٨م)، الجزء التاسع من المشروع.
- د. نادية محمود مصطفى، العصر المملوكي من تصفية الوجود الصليبي إلى بداية الهجمة الأوروبية الثانية (٦٤٢ - ٩٢٣هـ/ ١٢٥٨ - ١٥١٧م)، الجزء العاشر من المشروع.
- د. نادية مصطفى، العصر العثماني من القوة والهيمنة إلى بداية المسألة الشرقية، الجزء الحادي عشر من المشروع.
- د. ودودة بدران، وضع الدول الإسلامية في النظام الدولي في أعقاب سقوط الخلافة (١٩٢٤ - ١٩٩١م)، الجزء الثاني عشر من المشروع.

(٢) انظر خريطة لهذه الجهود في:

- د. نادية محمود مصطفى، عملية بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية إشكاليات خبرة البحث =

https://t.me/montlq

من هذه العمليات التأسيسية والبنائية على حد سواء، وذلك فيما يتصل بنطاقه أو في تقاطعاته مع كلٍّ من الفقه والممارسة التاريخية، فالفكر مادة ومصدر للتنظير، ولكن الفكر أيضًا (بمعناه الواسع غير المقتصر على الفقه الشرعي) هو مرآة لأوضاع الأمة.

ولقد حددت المقدمة العامة لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام حين نشره (١٩٩٦م) دوافع وأهداف المشروع التي تمزج بين أغراض التنظير، في إطار توظيف المصادر التأسيسية لبناء منظور إسلامي، وبين أغراض التحليل الفكري انطلاقًا من رؤية أو رؤى إسلامية للعلاقات الدولية، تنبني هذه الرؤى وتنطلق من خصائص منظور إسلامي مقارن لعلم العلاقات الدولية.

ازدادت الأهداف والدوافع وضوحًا - بالتدريج منذ (١٩٩٦م) - مع تقدم بناء هذا المنظور الإسلامي المقارن للعلاقات الدولية على صعيد نظرية العلاقات الدولية من ناحية، ومع تقدم تشغيله وتوظيفه لفهم الأوضاع الدولية الراهنة (أو التاريخية) وقضاياها المتنوعة من ناحية أخرى. وخلال هذا المسار، ازداد وضوحًا الفارق بين الفكر كمادة للتنظير الدولي وبين الفكر كمادة لبناء المفاهيم المرتبطة بالبعد الدولي، وبين الفكر كمرآة تعكس أوضاع الأمة في مراحلها المختلفة (عبر الخبرة التدريسية والبحثية في مصر ثم في ضوء الممارسة التدريسية والبحثية في كلية الدراسات الإسلامية بالدوحة).

وفيما يلي قدر من التفاصيل عن هذين الدافعين وما يرتبط بهما من أهداف، مرورًا بحلقة وسيطة تستهدف بيان كيف تطور الفكر السياسي في التنظير للعلاقات الدولية من منظورات غربية.

= والتدريس (نسخة منقحة)، بحث مقدم إلى كلٍّ من: « مؤتمر حوار الحضارات والمسارات المتنوعة للمعرفة (المؤتمر الثاني للتحيز) » الذي عقد بجامعة القاهرة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، فبراير ٢٠٠٧م، وسبق تقديمه في أعمال دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية - حقل العلوم السياسية نموذجًا (٢٩/ ٧ - ٢/ ٨/ ٢٠٠٠م)، (إعداد وإشراف) نادية محمود مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي - مركز الحضارة للدراسات السياسية (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م).

ونسخة أخرى منقحة:

نادية محمود مصطفى، إشكاليات البحث والتدريس في علم العلاقات الدولية من منظور حضاري مقارن، في: أحمد فؤاد باشا وآخرون، المنهجية الإسلامية، القاهرة: مركز الدراسات المعرفية، دار السلام (٢٠١٠م).

وانظر أيضًا: رؤية عن المسار الكلي طوال عقدين في: نادية محمود مصطفى، التوجهات العامة في تدريس العلاقات الدولية وبحوثها: قراءة في خبرة جماعية من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، في: مجموعة باحثين، أعمال مؤتمر الأول لكلية التربية جامعة الأزهر: « توجيه بحوث الجامعات في العالم الإسلامي لخدمة قضايا الأمة الإسلامية » (١٨، ١٩ فبراير ٢٠٠٦م)، القاهرة: جامعة الأزهر بالاشتراك مع مركز الدراسات المعرفية (٢٠٠٧م)، (ج ١).

https://t.me/montlq

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

الفكر والنظرية

أ - تمت مناقشة المقصود بأهداف التنظير للعلاقات الدولية في الفكر الإسلامي في مقدمة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام على نحو ما يلي[١]: هل تقديم نظرية سياسية إسلامية للعلاقات الدولية؟ أم دراسة العلاقات الدولية في ثلاثة مجالات: الأصول، والتاريخ الإسلامي، والفكر الإسلامي، ثم استيعاب نتائج التحليل في هذه المجالات الثلاثة والعلاقات بينها حتى يمكن التوصل إلى تقديم إطار نظري إسلامي عن العلاقات الدولية؟ حيث إن النظرية لا تتحقق دفعةً واحدة، ولكن تقتضي تدرجًا وتراكمًا منهجيًّا وموضوعيًّا منظمًا، وأن غاية المشروع تصب في دراسة المجالات الثلاثة المحددة آنفًا (الأصول، والتاريخ، والفكر) كمنطلق وقاعدة لبناء نظري متكامل وعميق.

ففي البداية يجدر تقديم رؤية كلية متكاملة للمجالات المذكورة كأبعاد ثلاثة أساسية للتنظير للظاهرة الدولية في الفكر الإسلامي (الأصول، والتاريخ، والفكر). وهي الأبعاد التي اقتصرت الدراسات السابقة - في مجالات دراسية مختلفة - على الاقتراب من كلٍّ منها على انفراد وعَبْرَ أُطرٍ جزئية، وهو الوضع الذي ما كان ليساعد على تقديم فهمٍ للعلاقة بين أصل الإسلام وبين خبرة الممارسة التاريخية وبين نماذج الفكر الإسلامي، وبالتالي نقول بأنه لا بد من هذا الفهم المسبق لهذه العلاقة المنظومية حتى يمكن إفراز تأصيل نظري يكون بمثابة المنطلق الصحيح لدراسة فقه الواقع المعاصر[٢].

ب - خلال عملية البحث والتدريس من منظور إسلامي مقارن على صعيد نظرية العلاقات الدولية منذ (١٩٩٦م)، وفي ضوء دراسة منظورات العلم المقارنة والجدالات بينها والتي تعاقبت على مسار تطور العلم عبر ما يقرب من القرن، برزت جوانب أخرى لأهمية دور الفكر في دراسة العلاقات الدولية[٣]، فلقد وفرت مراجعة حالة العلم خلال العقود الثلاثة الأخيرة بدءًا من العقدين الأخيرين من القرن العشرين بيئة معرفية ومنهاجية صالحة لاستقبال إسهام تراث فكري إسلامي بصفة عامة، وإسهام بعض رموزه بصفة

---

(١) د. نادية محمود مصطفى، المقدمة العامة لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق (ص٥٩ - ٦٩).

(٢) د. نادية مصطفى، المقدمة العامة للمشروع، مرجع سابق (ص٦٣، ٦٤).

(٣) د. نادية محمود مصطفى، عملية بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية... مرجع سابق.

https://t.me/montlq

خاصة (مثل ابن خلدون)[١]، بل يمكن القول أن هذه المراجعة قد أفرزت مناخًا يدلل على مصداقية مداخل المنظور الإسلامي منذ البداية نحو الظاهرة الاجتماعية بصفة عامة والدولية بصفة خاصة باعتباره مدخلًا حضاريًّا، لكن كيف ولماذا؟

يحسن البدء هنا **بتحديد مفهوم « المنظور » في علم العلاقات الدولية الغربي**، ووضعه في عملية التنظير لهذا المجال الدراسي، والمنظورات الكبرى التي تعاقبت على هذا العلم، وأثر الاختلافات بينها على دراسة العلاقات الدولية، وإذا كان تاريخ التنظير للعلاقات الدولية قد شهد مداخل متنوعة لهذا التنظير، فإن أحدثها هو مدخل « المنظور » والجدالات بين المنظورات الكبرى. **والمنظور هو رؤية سائدة في** مرحلة ما عن طبيعة الظاهرة الدولية كما يدركها وكما يصفها معظم المنظرين في كل مرحلة من مراحل تطور العلاقات الدولية، والمنظور يشير إلى وجود نوع من الاتفاق حول سمات الظاهرة الدولية وأبعادها الأساسية، وحول الأسئلة التي تثيرها، وحول كيفية دراستها والبحث فيها. ويرى « روزيناو »[٢] أن المنظور بمثابة النظارة التي تشكل الرؤية للوجود من حولنا، وأن التنظير هو السبيل لتنظيم فهم وإدراك الحقائق المعقدة والمتداخلة على الساحة الدولية[٣]، في حين ترى د. منى أبو الفضل (رحمها اللَّه)[٤] أن عدم تحديد منظور في حقل دراسي يشبه بداية رحلة بدون دليل أو خريطة؛ لأن المنظور هو الذي يحدد ما الذي يقع في نطاق الحقل أو خارجه، ويحدد القضايا الأكثر إلحاحًا وحاجة للتحليل، كما أنه هو الذي يحدد وحدة التحليل والعلاقة بين القيم والواقع[٥].

---

(١) د. نادية محمود مصطفى، أفكار حول إسهام التراث الخلدوني في الفكر الدولي والنظرية الدولية، دراسة استكشافية في الإشكاليات المنهاجية، مجلة إسلامية المعرفة (عدد خاص ببحوث مؤتمر « عبد الرحمن بن خلدون: قراءة معرفية ومنهجية »، الجزء الثاني)، العدد (٥١)، شتاء (٢٠٠٨م)، (ص٦ – ١٣).

(٢) أستاذ العلاقات الدولية في جامعة برنستون الأمريكية.

(٣) انظر:

- James Rousenau, Turbulence in World Politics: A Theory of Change and Continuity, Princeton: Princeton University Press, 1990.

(٤) أستاذة النظرية السياسية في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة.

(٥) Mona Abu Al Fadl, Paradigms in Political Science Revisited, The American Journal of Islamic Social Sciences(AJISS), No 1, 1989, (pp. 1- 15).

https://t.me/montlq

لقد تم استخدام « المنظور » كأساس لتصنيف الجهود التنظيرية في علم العلاقات الدولية استنادًا إلى معيارين:

- أحدهما موضوعي ومحوره الافتراضات الأساسية حول الطريقة التي يتشكل بها العالم.

- والآخر منهاجي ومحوره أساليب البحث والدراسة.

ولقد تعاقبت على علم العلاقات الدولية مجموعة من المنظورات الكبرى التي ساد كل منها مرحلة من مراحل تطور العلاقات الدولية قبل أن يفقد مكانته السائدة أمام منظور جديد يقدم انتقاداته للمنظور السابق السائد؛ ولذا شهد العلم بروز عدة جدالات كبرى بين المنظورات الكبرى المتعاقبة حول الشق المضموني والشق المنهجي لكل منظور:

- **بالنسبة للشق المضموني حول الافتراضات والمقولات الأساسية لكل منظور التي تتصل** بعدة محاور (تمثل الإطار المقارن بين المنظورات) وهي: أصل العلاقات الدولية، ومحرك تفاعلاتها، والفاعلون، وقضايا التفاعلات، ونمط التفاعلات، ونمط العلاقة بين الداخلي والخارجي. وتختلف الرؤية حول هذه المحاور، ومن ثم يتبلور الاختلاف حول شكل العلاقات الدولية وطبيعتها بين المنظورات المتنوعة؛ حيث تستند هذه المنظورات إلى أسس معرفية وفلسفية وأنطولوجية مختلفة تسهم في تشكل الرؤية عن طبيعة هذه العلاقات.

- **أما الشق المنهاجي فيتبلور بصفة عامة حول إشكالية العلاقة بين الوضعية السلوكية الإمبريقية وبين المعيارية القيمية**، أي يتبلور حول ما يسمى باختصار « التقليدية في مواجهة العلمية » وقد احتل البعد المنهاجي مكانة محورية في الجدال بين المنظورات وبخاصة بعد أن ارتفعت نغمة « العلمية - الإمبريقية - السلوكية »، وبعد أن بدأت مراجعة هذه المنهجية في محاولة لرد الاعتبار من جديد للقيم والفلسفة والتاريخ.

وقد شارك في تطور المنظورات العلمية للعلوم السياسية ومنها علم العلاقات الدولية رافدان كبيران من روافد النسق المعرفي الغربي؛ وهما: الرأسمالي، والماركسي، وانبثق عن كلٍّ منهما بعض المنظورات المتضادة والمتنافسة.

وهنا يحسن بيان العلاقة بين طبيعة النسق المعرفي وبين طبيعة المنظورات المنبثقة عنه، وبين طبيعة النظريات أو الأطر النظرية ومدى تأثرها بالمنظورات، ومن ثم يحسن بعد ذلك تحديد الاختلافات بين النسق المعرفي الإسلامي والنسق المعرفي الغربي

https://t.me/montlq

ودلالة هذه الاختلافات بالنسبة للأبعاد المقارنة بين « منظور غربي » لدراسة العلاقات الدولية و « منظور إسلامي » لذات المجال.

ويكفي في هذا الموضع أن أحيل إلى رؤية د. منى أبو الفضل حول أهمية الدراسة المقارنة للمنظورات الغربية وللجدل بينها سبيلًا للمراجعة التي تقود إلى تقديم منظور إسلامي، وذلك في ضوء الاختلاف بين الأنساق المعرفية، وفي هذا تقول[١]:

« إن مراجعة حقل علم السياسة من خلال دراسة المنظورات وجدالاتها يعد من أكبر سبل الدراسة تحديًا وصعوبةً، ولكنه من أكثرها اتساقًا لإدراك معنى التنوع والاختلاف، وأكثرها مناسبة لتمهيد الطريق نحو طرح إسهامنا الذاتي في تطوير منظور يحمل بصمات ميراثنا الفكري وخبراتنا، فإذا كان قد آن الأوان ليشارك العلماء المسلمون في الجدال حول حالة الحقل لتحديد إمكانيات وأسس تطوره أو تحوله في ضوء منظورات بديلة، فإنه من الضروري للساعين نحو طريقة بديلة للنظر إلى العالم بنظرة غير تلك السائدة أن يزيدوا فهمهم بطبيعة ومضمون السائد منه؛ ولهذا فمن الضروري أن ينظروا نقديًّا لما يفعله الآخر، وذلك في ضوء ما يمكن أن يقدموه من بديل، وبالتالي فإن النظر في جدال المنظورات يعكس ويُبين عناصر التجانس في حقلٍ علمي ما ويشارك في تحديد درجة الاتفاق العام حول نطاق الحقل وموضوعاته وقيمه وقواعده ».

في ضوء هذا التمهيد المنهاجي لا بد وأن تثور مسألتان ترتبطان بموضوعنا: **الأولى**: حول موضع الفلاسفة والمفكرين في هذا النمط من عملية التنظير للعلاقات الدولية، **والثانية**: تدور حول التراث الفكري الإسلامي وموضعه في هذه العملية؛ لبيان الفارق بين النموذج المعرفي الإسلامي وبين النموذج المعرفي الغربي الذي تنبثق عنه المنظورات الغربية في حقل العلاقات الدولية وأشهرها تلك المعروفة باسم (« 3Rs » اختصارًا لثلاثية « Realism, Radicalism, Rationalism » الواقعية – الراديكالية الماركسية – والعقلانية) – جذورها الفلسفية في تاريخ الفكر والفلسفة الغربية.

---

(١) في تعريف المنظور وأهمية الدراسة من خلال نقد المنظور ودواعي تطوير منظور إسلامي ومتطلباته وخصائصه المنهاجية في حقل العلوم السياسية، انظر:

- Mona Abul Fadl, Islamization as a force of global culture: renewal of the relevance of Tawhidi Episteme to modernity, The American Journal of Islamic Sciences (AJISS), Vo. 2, (1988).

- Mona Abul Fadl, Paradigms in Political Sciences Revisited: Critical Option and Muslim Perspective, Op.Cit, (pp, 1-15).

https://t.me/montlq

إن الجذور الفكرية والفلسفية لكلِّ منظور (إلى جانب أبعاده المنهاجية والنظرية والأنطولوجية) تعد من أهم ملامح دراسة منظورات العلاقات الدولية والمقارنة بينها. وهذا البعد الفلسفي في كلِّ منظور يمثل الجذر المستمر أو القاسم المشترك الأكثر ثباتًا بين روافد كل منظور التي تبلورت عبر تاريخ علم العلاقات الدولية[١].

وعلى سبيل المثال: المنظور الواقعي التقليدي هو النسخة الأولى التي تبلورت عقب الحرب العالمية الثانية، ثم ظهرت الواقعية الهيكلية في ظل مرحلة السلوكية كما ظهرت الواقعية الجديدة في ظل مرحلة العولمة وما بعد نهاية الحرب الباردة.

وإذا كانت افتراضات الرافد الأول للواقعية تنطلق من الطبيعة البشرية للإنسان وتركز على أولوية القضايا والمحركات العسكرية والأمنية في دراسة صراع المصالح وصراع القوى بين الدول القومية - فإن الرافد الثاني للواقعية ينطلق من هيكل النظام الدولي المتفاوت من حيث توزيع القوى الدولية لتفسير حال الصراع بين المصالح والقوى التي أضحت تستدعي إلى جانب الأبعاد العسكرية أبعادًا اقتصادية[٢]. أما الرافد الثالث فهو الذي يستدعي الأبعاد الحضارية في تفسيره للصراع[٣].

ثمة مجموعة من الثنائيات في علم العلاقات الدولية وإن بدت للوهلة الأولى، خاصة لغير المتخصص، من قبيل المترادفات، إلا أنها ليست كذلك، من بين هذه الثنائيات: العلاقات الدولية في الفكر السياسي، والفكر السياسي للعلاقات الدولية، والنظرية التقليدية للعلاقات الدولية، والنظريات السياسية للعلاقات الدولية، وتاريخ الفكر

---

(١) حول هذه الأمور انظر على سبيل المثال:

- Steve Smith, The Self Images of a Discipline: A Genealogy of International Relations Theory, (in): K. Booth, and S. Smith: International Relations Theory Today, Cambridge: Polity Press, (1995), (p.16-17).

(٢) انظر أبعاد هذا الجدال في: د. نادية محمود مصطفى، نحو منظور جديد لدراسة العلاقات الدولية: بين المنظور الواقعي والدعوة إلى منظور جديد، مجلة السياسة الدولية، أكتوبر (١٩٨٥م).

(٣) انظر حول بروز البعد الثقافي والحضاري وأثره على منظورات علم العلاقات الدولية: أماني غانم، البعد الثقافي والعلاقات الدولية، دراسة في خطاب صدَام الحضارات، برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسيةَ (٢٠٠٧م).

- انظر أيضًا في هذا الصدد: د. نادية محمود مصطفى، إعادة تعريف السياسي في العلاقات الدولية، في: د. نادية محمود مصطفى (محرر)، علم السياسة، مراجعات نظرية ومنهاجية، أعمال السيمنار العلمي لقسم العلوم السياسية، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية (٢٠٠٤م).

https://t.me/montlq

السياسي للعلاقات الدولية، وتاريخ نظرية العلاقات الدولية، وفلسفة العلاقات الدولية، والنظرية السياسية الدولية. ولقد قدَّم العديد من منظري العلاقات الدولية في الجماعات العلمية والأكاديمية الغربية إسهاماتهم في هذا المجال البيني، تحت هذه العناوين، كما سنرى لاحقًا.

تهدف الدراسة، ومن مدخل علم العلاقات الدولية، وليس الفكر السياسي إلى التعامل مع هذه المنطقة البحثية أو المجال البحثي الذي يُعنى - ابتداءً وببساطة - بالخطاب عن العلاقات الدولية والذي يتجه بصورةٍ صريحة إلى القيم، وذلك بالرجوع إلى مجال الفكر السياسي أو النظرية السياسية. ويمثل هذا الخطاب مخرجًا وسمة أساسية من سمات مراجعة حالة علم العلاقات الدولية بعد نهاية الحرب الباردة؛ حيث تجدد الاهتمام بالأبعاد المعيارية والقيمية في منهاجية دراسة العلاقات الدولية إلى جانب أمورٍ أخرى.

تعدد المداخل الكلية والجزئية في استدعاء فكر وفلسفة العلاقات الدولية؛ حيث إنه بالبحث على شبكة المعلومات الدولية (الإنترنت) وباستخدام كلمات مفتاحية مثل: العلاقات الدولية في الفلسفة والفكر - يمكن توثيق عدد كبير من الأدبيات تحت عناوين مثل: مدارس فكر، تاريخ الأفكار في العلاقات الدولية، النظريات السياسية للعلاقات الدولية، رؤى العالم ونظريات العلاقات الدولية، الأفكار والتقاليد والقيم وأثرها على العلاقات الدولية، السياسات العالمية في الفكر الغربي، الفلاسفة العالميين. **وجميعها تندرج في نطاق التوجهات القيمية أو البنائية أو النقدية في نظرية العلاقات الدولية وهي التي تجدد الاهتمام بها وبرزت في مرحلة ما بعد الوضعية وما بعد الحداثة في تطور نظرية العلاقات الدولية.**

فماذا تعني هذه الحالة؟ إن هذا الأدب الغربي الوفير تحت مثل هذه العناوين هو جزء من علم العلاقات الدولية وليس الفكر السياسي، هذا يعني أنه بعد أن دَأَبَ علم العلاقات الدولية - منذ تدشينه الحديث - على تجزئة مجالات العلاقات الدولية (بين الأبعاد الفكرية، والقانونية، والثقافية، والاقتصادية)، ومن ثم الابتعاد عن العلوم الاجتماعية والإنسانية الأخرى بدعوى التخصص والعلمية والسعي لتقديم نظرية عامة للعلاقات الدولية (تحت مقولات الوضعية السلوكية الإمبريقية) بعد هذا الدأب ونتيجة لقصور نتائجها، تبلورت المراجعات وعلى نحو عَادَ بمنظري العلاقات الدولية إلى التشبيك

https://t.me/montlq

مع الفروع الأخرى للعلوم السياسية؛ أي عودة القول بأن العلاقات الدولية أحد فروع العلوم السياسية؛ حيث هناك توجه حديث لاعتبارها علمًا بذاته، وكذا تشبيكها مع العلوم الاجتماعية والإنسانية الأخرى.

ومن ثم، تنقسم هذه الدراسة بين مستويين:

- **مستوى عام نظري** لتشخيص وتفسير حالة العلاقة بين الفكر السياسي الإسلامي والعلاقات الدولية كما تطرحها أدبيات علم العلاقات الدولية.

- **ومستوى مقارن** لتحديد دوافع وغايات اقترابي من مجال الفكر السياسي الإسلامي بصفةٍ خاصة مقارنةً باقترابات أدبيات من الفكر الغربي؛ بغية تحقيق تراكم في العلم على هذا الصعيد من منظور حضاري إسلامي مقارنةً بإسهامات الدوائر الحضارية الأخرى في هذا المجال (وهي الإسهامات التي يقدمها المستوى الأول من مستويي الدراسة المشار إليهما سالفًا).

ولعله يتضح لنا من هذين المستويين كيف أن اقتراب علم العلاقات الدولية من مجال الفكر السياسي ومن ثم من مجال القيم والأفكار - هو اقتراب يسهم في بيان تأثير التقاليد الحضارية في فهم « الظاهرة الدولية » كظاهرة اجتماعية. ومن هنا تأتي أهمية المقارنة بين اقترابات الجهود الغربية حول موضع الفكر من دراسة العلاقات الدولية وبين اقترابات جهودٍ أخرى من نفس المجال مع استدعاء خبرة الفكر الإسلامي، وهي الخبرة التي أسقطتها الجهود الغربية من دائرة اهتمامها.

بادئ ذي بدء نقف على أسباب الانفصال، ثم أسباب تجدد البحث في العلاقة بين المجالين على نحو ما يلي:

١ - من أسباب الانفصال بين مجال الفكر السياسي الإسلامي ومجال العلاقات الدولية إلى أسباب تجدد الاهتمام بالعلاقة بينهما:

ساهمت حالة العالم من جهة، وحالة علم العلاقات الدولية من جهة أخرى في إخراج هذه العملة ذات الوجهين:

أ - الانفصال بين دراسة الفكر السياسي ودراسة العلاقات الدولية على إثر هيمنة النموذج المعرفي الوضعي والمنظور الواقعي على علم العلاقات الدولية (الجدالات الكبرى بعلم

https://t.me/montlq

العلاقات الدولية خاصة الأولى والثانية)[1] الأمر الذي يتضح تطوره فيما يلي:

- الاتجاه لتأسيس علم العلاقات الدولية كفرع مستقل في العلوم السياسية، والاهتمام بنظرية عامة شاملة لهذا العلم، تحقق الانفصال عن النظرية السياسية لا سيما في ظل عدم تمييز تلك الأخيرة بصورةٍ واضحة بين الداخلي والخارجي.

- ومع سيادة التوجهات العلمية الوضعية الإمبريقية في المرحلة السلوكية تحقق فصل عن القيم، كما تبلور القول بأنه لم توجد نظريات حقيقية حتى ما قبل الحرب العالمية الثانية، وأنه لم يكن لدى المنظرين التقليديين إضافة يقدمونها للعلم الجديد.

- وكان تحديد نطاق العلم وحدوده وقضاياه وفواعله، انعكاسًا للعقلانية والوضعية مع إعلاء للمصالح القومية ومفهوم القوة المادية والأمن القومي.

- وأخيرًا، أدت غلبة المدرسة الأمريكية على دراسة العلاقات الدولية إلى غلبة التيار البراجماتي والإمبريقي لتحليل ما هو قائم، وكأساس لتفعيل الحركة التي لم تعد في حاجة لحكمةٍ أو خبرةٍ سابقة. بعبارةٍ أخرى، كان لا بد أن يؤدي الفصل بين القيمي والمادي من ناحية وبين جوانب الظاهرة المختلفة مع التركيز على المادية العسكرية والاقتصادية من ناحية أخرى، والفصل بين الداخلي والخارجي من ناحية ثالثة، وبين الفرد والجماعة والدولة من ناحية رابعة، والفصل بين الواقع الراهن والتاريخ من ناحية خامسة، كان لا بد وأن تؤدي هذه السلسلة من الفصل بين ثنائياتٍ عدة إلى الابتعاد عن مجال الفكر السياسي الممتد تاريخيًّا ومكانيًّا والذي يعكس تطور خبرات الحكماء والسَّاسة وكذا خبرات حضارية ومجتمعية متعددة.

كل هذا في وقتٍ تأكدت فيه المركزية الغربية (الأمريكية بالأساس ثم الأوروبية) في إنتاج علم العلاقات الدولية من منظور وضعي إمبريقي واقعي باعتباره السبيل الأمثل للحركة الدولية الأكثر رشادة وعقلانية، بينما ابتعدت بعلم العلاقات الدولية عن نطاق الفكر السياسي إلى حدٍّ كبير.

---

(١) حول هذه الآثار المعرفية والنظرية والمنهاجية في إطار الجدال بين المنظورات في المرحلة التقليدية والسلوكية من تطور علم العلاقات الدولية، انظر كلًّا من:

- د. نادية محمود مصطفى، نظرية العلاقات الدولية بين المنظور الواقعي والدعوة إلى منظور جديد، مرجع سابق.
- أماني غانم، الأبعاد الثقافية ودراسة العلاقات الدولية: دراسة في خطاب صراع الحضارات، (الفصل الأول).
- أميرة أبو سمرة، البعد المعياري لاستخدام القوة العسكرية في الدراسات النظرية المعاصرة للعلاقات الدولية، رسالة ماجستير في العلوم السياسية (غير منشورة)، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٧م.

https://t.me/montlq

وفي المقابل، على صعيد الفكر السياسي، فإنه بدوره لم يكن لموضوع العلاقات الدولية وزنٌ ملموسٌ لدى دارسيه، بل حتى لدى دارسي النظرية السياسية بصفةٍ عامة.

ويرجع ذلك لأكثر من اعتبار، من بينها ما يلي:

- **من جهةٍ:** يرى « ستانلي هوفمان » (Stanley Hoffman) في مقدمة دراسته عن العلاقات الدولية في فكر « جان جاك روسو »[١] أنه عادةً ما يتجاهل الدارسون للفكر السياسي لأعلام الفكر والفلسفة البعد الخاص بالعلاقات الدولية، فعلى سبيل المثال، ومن واقع نموذج فكر « روسو »، يرى « هوفمان » أن السبب يكمن في طبيعة رؤية المفكر عن العلاقات الدولية، وبشكلٍ أكثر تحديدًا يكمن في أمور ثلاثة: عدم التمييز بين الداخلي والخارجي، واعتبار الخارجي نطاقًا سياديًّا، وتركيز الفكر على السلطة في الداخل بالأساس باعتبارها تتعلق فقط بالعلاقة بين الحاكم والمحكوم، ومن ثم - وعن روسو بصفةٍ خاصة - يقول « هوفمان » أن أفكار « روسو » عن العلاقات الدولية قد تبلورت في نطاق فكره السياسي الكلي وكملمح أساس من ملامحه؛ ذلك لأن فكره يكوِّن نظامًا تتشابك على صعيده أفكاره عن مختلف جوانب الحياة السياسية داخلية وخارجية. ويرى « هوفمان » أن تحليل « روسو » للسياسات الدولية تسرب وتغلغل في كل مستويات فكره عن الحياة السياسية.

- **ومن جهةٍ أخرى،** يُرجع البعض[٢] عدم حضور العلاقات الدولية في أدبيات الفكر السياسي بالقدر الكافي إلى أمورٍ منهاجية، فبالرغم من محاولات الاهتمام بآراء المفكرين السياسيين حول العلاقات الدولية، إلا أن المشكلة تمثلت في عدم وجود نصوص مباشرة أو ملائمة، إلى جانب توزع القضايا المتصلة بالعلاقات الدولية بين نصوص مختلفة في الفكر السياسي، كل ذلك جاء نتيجة التركيز على الدولة القومية ذات السيادة باعتبارها جوهر الحياة السياسية والمناط الوحيد ذي المغزى بالنسبة لهذه الحياة. الأمر الذي وَلّد مشاكل كبيرة فيما يتصل بالنظرة للعلاقة بين الداخلي والخارجي.

هذا، وقد اتجهت النظرية السياسية ونظرية العلاقات الدولية مع نهاية القرن العشرين

---

(١) Stanley Hoffman, David P. Fidler (eds.): Rosseau on International Relations, Clarendon Press, Oxford, 1991, PP. XII-XIII.

(٢) انظر:

Brain C. Schmidt: Resurrecting International Political Theory, Journal of International Studies, Vo. 29, No. 1, (2000), (p 156).

https://t.me/montlq

إلى مسارٍ مختلف؛ حيث بدأ علماء السياسة يبحثون عن معيار لاختيار النصوص (Canon) يُبرز اقتراب الفكر من مجال العلاقات الدولية، وليس السياسة الداخلية فقط. لهذا أضحت دراسة « التقاليد الكبرى » (كما سنرى لاحقًا) تهدف إلى نقد « العلمية السلوكية » (Scientism) التي تبناها السلوكيون في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين (المرحلة السلوكية).

ومن ثم، استهدف هذا النقد وهذا الاستدعاء للتقاليد الكبرى إصلاح الخلل في وظيفة علم العلاقات الدولية (الإمبريقي)، على أساس أن ما سبق من استبعادٍ للأساس الفكري للنظرية السياسية للعلاقات الدولية - لم يكن إلا وضعًا ظرفيًّا وليس منطقيًّا أو ضروريًّا أو حتميًّا، وهو الوضع الذي أدى إلى افتقاد علم العلاقات الدولية لتقاليد فكرية ونظرية متجانسة، وهي تقاليد كانت موجودة في مجال الفكر وكانت ذات وظيفة مهمة قبل تأسيس وميلاد علم العلاقات الدولية.

ب - أسباب تجدد الاهتمام بالعلاقة بين مجالي الفكر والعلاقات الدولية، ومظاهر هذه العلاقة: نتائج مراجعة حالة علم العلاقات الدولية:

ارتبطت هذه الأسباب بحالة مراجعة علم العلاقات الدولية منذ نهاية الحرب الباردة وحتى الآن[1].

---

(١) انظر تفاصيل هذه المراجعة وأبعادها المعرفية والنظرية والمنهاجية في:

- د. نادية محمود مصطفى، العولمة وحقل العلاقات الدولية، في: د. سيف الدين عبد الفتاح، د. حسن نافعة (إشراف وتحرير)، العولمة والعلوم السياسية، سلسلة محاضرات الموسم الثقافي (١) العام الجامعي (١٩٩٨، ١٩٩٩م)، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد، قسم العلوم السياسية (٢٠٠٠م).
- د. نادية محمود مصطفى، إعادة تعريف السياسي: رؤية من داخل حقل العلاقات الدولية، في: د. نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير)، علم السياسة: مراجعات نظرية ومنهاجية، جامعة القاهرة: قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية (٢٠٠٤م).
- د. نادية محمود مصطفى، إشكاليات البحث والتدريس في علم العلاقات الدولية من منظور حضاري مقارن، بحث مقدم إلى مؤتمر « حوار الحضارات والمسارات المتنوعة للمعرفة (المؤتمر الثاني للتحيز) »، جامعة القاهرة: برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، فبراير (٢٠٠٧م). ونسخة مزيدة ومنقحة في: د. أحمد فؤاد باشا وآخرون، المنهجية الإسلامية، القاهرة: مركز الدراسات المعرفية، دار السلام (٢٠١٠م)، (ص٨١٧ - ٩١٦).
- أماني غانم، الأبعاد الثقافية ودراسة العلاقات الدولية: دراسة في خطاب صراع الحضارات، مرجع سابق.
- أميرة أبو سمرة، البعد المعياري لاستخدام القوة العسكرية في الدراسات النظرية المعاصرة للعلاقات الدولية، مرجع سابق.

=

https://t.me/montlq

ويمكن تلخيص خصائص هذه الحالة ومتطلباتها كالآتي[١]:

- **من جهة، تعكس حالة مراجعة العلم الخصائصُ التالية:**

أولًا: عدم وجود منظور سائد ومهيمن على مجال الدراسة كما حدث في المراحل السابقة، ومن ثم تعدد المنظورات المتنافسة على نحو يعكس « فوضى نظرية »، وخاصة مع تعدد روافد كل منظور ومع تعدد تسميات كل رافد - وفقًا للبعد محل الاهتمام: منهجيّ أو مضمونيّ - يبرز في ظل هذا التعدد الاعتراف به وبفائدته. فعلى سبيل المثال أكد « روزيناو »[٢] تعدد المنظورات وأنه يرجع لصعوبة القول بأفضلية أحد المنظورات على الآخر أو مصداقيته المطلقة بالمقارنة بغيره؛ حيث إن الباحثين ذوي المنظورات المختلفة سيقدمون رؤى ونتائج مختلفة حول نفس الحدث والظاهرة نظرًا لاختلاف منطلقاتهم. بعبارة أخرى - وكما يقول « روزيناو » - فإنه لا بد من التسامح تجاه التعدد والتنوع الذي يثري البحث والدراسة نظرًا لتعدد سبل الإدراك وتقويم الحقائق في السياسات العالمية، ولهذا يسجل « روزيناو » أمرًا مهمًّا وهو أن اختلاف الرؤية للعالم، ومن ثم اختلاف الافتراضات الكامنة حول ظاهرة، يقود بالضرورة إلى اختلاف المنهاجيات.

ثانيًا: عدم وجود نظرية عامة للعلاقات الدولية، إلى جانب فشل النظريات الكبرى داخل كل من الاقترابات: التطورية، والهيكلية، والسلوكية في التنبؤ بنهاية الحرب الباردة.

ثالثًا: حالة السيولة التي تعكسها المابعديات: ما بعد الحرب الباردة، ما بعد الحداثة، ما بعد الوضعية، سواء على صعيد المنهج أو المضمون، فمع انتهاء الحرب الباردة شَهِدَ التنظير للعلاقات الدولية مرحلة اختلفت فيها الرؤى حول خصائص العلاقات الدولية في هذه المرحلة وأهم القوى المؤثرة عليها، وتبلور السؤال التالي بوضوح[٣]: هل كشف

= أحمد نبيل، إسهام ابن خلدون في النظرية الدولية بين الفكر والحركة، رسالة ماجستير في العلوم السياسية، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية (٢٠١١م). خاصة الفصل الأول (نحو مدخل حضاري للدراسات الدولية).

(١) د. نادية محمود مصطفى، إشكاليات البحث والتدريس في علم العلاقات الدولية من منظور حضاري مقارن، مرجع سابق (ص١٢، ١٣)، (ص٢٤، ٢٥).

(٢) James Rosenau, and Mary Dufee, The Need of Theory (in): J.Rosenau, Mary Dufee, Thinking Theory Thoroughly: Coherent Approaches to an Incoherent World, Boulder: Westview Press, 1995.

(٣) انظر النقاش حول هذه الأسئلة في: د. نادية محمود مصطفى، التحديات السياسية الخارجية للعالم الإسلامي، في: أعمال مشروع التحديات التي تواجه العالم الإسلامي، القاهرة: رابطة جامعات الدول الإسلامية، نوفمبر (١٩٩٩م). (الفصل الثاني). =

https://t.me/montlq

انتهاء الحرب عن خصائص جديدة، أم أن تراكم خصائص جديدة قد قَادَ إلى انتهاء الحرب الباردة مما أكد الحاجة لمنظور جديد لدراسة العلاقات الدولية؟

رابعًا: اهتزاز الخطوط الفاصلة بين علم العلاقات الدولية وعلوم اجتماعية وإنسانية أخرى، نظرًا لاتساع نطاقه وحدوده وتعقد أجندة موضوعاته بعد أن تجدد الاهتمام بالأبعاد الدينية والثقافية والحضارية في دراسة العلاقات الدولية وبأنماط جديدة من الفواعل والعمليات.

وكان من أهم ملامح مراجعات ما بعد الحرب الباردة وما بعد الوضعية ملمحان أساسيان ومتكاملان **أولهما**: بروز أهمية الدين والثقافة في دراسة العلاقات الدولية[1]،

= - مروة فكري، تأثير التغيرات العالمية على الدولة القومية خلال التسعينيات (دراسة نظرية)، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٥م (الفصل الأول).

(١) حول دور الثقافة في العلاقات الدولية، انظر على سبيل المثال:

- Ali Mazruie, Cultural Forces and World Politics, London, (1999).
- Youssuf Lapid (ed.), The Return of Culture and Identity in International Relations Theory, Lynne Rienner publishers, (1996).
- Fred Halliday, Culture and International Relations: A New Reductionalism: (in) Michi Ebata, Beverly Neufeld (eds.), Confronting the Political in International Relations, New York: Millennium Press Ltd., (2000).
- Marysia Zalewski, Cynthia Enloe, Questions about Identity on International Relations (in): K. Booth, S. Smith (eds.), International Relations Theory Today, Pennsylvania State University press, (1995), (pp. 279 - 305).
- Simon Murden, Culture and world Affairs, (in): John Baylis and Steve Smith (eds.), Globalization and World Politics, an Introduction to International Relations, United Kingdom, Oxford, (1997).
- Valerie M. Hudson (ed.), Culture and Foreign Policy, Lynne Rienner Publishers, London, (1997).
- Martin W. Sampson, Culture Influences on Foreign Policy (in): Charles F. Hermann, Charles W. Kegley, James N. Roseneau (eds.): New Directions in the Study of Foreign Policy, Boston: Allen and Unwin, (1987).
- Naeem Inayatullah and David L. Blaney, International Relations and the Problem of Difference, N.y, Routledge, (2004).
- R. James Ferguson, The Contested Role of Culture in International Relations, (2007) available on:
www.international-relations.com =

https://t.me/montlq

بعد أن حازت القضايا والأبعاد العسكرية الأمنية الاهتمام والأولوية في ظل سيادة المنظور الواقعي، ثم نافستها في مرحلة تالية قضايا الاقتصاد السياسي الدولي في ظل المنظور التعددي. وثاني هذه الملامح: هو مراجعة المنهج الوضعي - السلوكي الإمبريقي الذي رفع شعار « علم خالٍ من القيم » - وهي المراجعة التي قادت إلى رد الاعتبار للقيم[1] - على أساس أن أحد أهم أسباب عدم الوصول إلى نظرية عامة أو عدم وجود.

=

وحول دور الدين انظر على سبيل المثال:

- Barry Rubin, Religion and International Affairs, the Washington Quarterly, spring (1990).
- Jeff Haynes: Religion in the Third World Politics, Lynne Rienner Publishers, 1994, (Ch. 5: Links between religion and foreign policy in the third world) pp. (122- 145).
- Georges Weigel, Religion and Peace: An Argument Complexified (in): Brad Roberts (ed.), Order and Disorder after the Cold War, Cambridge: MIT Press, 1996.
- Jeff Haynes, Religion, (in): Brian White, Richard Little, Michael Smith (eds.), Issues in world politics. Palgrave, England, (2001), Second edition, (pp. 153 - 170).
- Paylos Hatzopoulos, Fabio Petito (eds.), Religion in International Relations: The Return from Exile, Palgrave/ Macmilan England, (2003).
- Peter L. Berger (ed.), The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics, Palgrave Macmillan, (1999).
- John D. Carlson, Erik C. Owen, The Sacred and the Sovereign: Religion and International Politics, Georgetown University press, (2003).
- Jonathan Fox, Shmuel Sandler, Bringing Religion into International Relations, NY Palgrave Macmillan, (2004).

- وحول رؤية كلية عن وضع البعد الثقافي في دراسة العلاقات الدولية انظر: أماني محمود غانم، البعد الثقافي في دراسة العلاقات الدولية: دراسة في خطاب صراع الحضارات، مرجع سابق.

(١) انظر على سبيل المثال:

- Charles R. Beitz: Recent International Thought, International Journal, spring (1988).
- Keen Booth, Security in Anarchy: Utopian Realism in Theory and Practice, International Affairs, No. 67, (1991), (pp. 527 - 545).
- P. Viotti, M. Kauppi: International Relations Theory: Realism, Pluralism, Globalism and beyond, Boston: Allyn & Bacon, (1999). (Ch. 5: Normative Considerations and International Relations Theory), (pp. 533 - 545).
- Martha Finnemore: Norms, Culture and World Politics: Insights from Sociology's Institutionalism, International Organization, Vol. 50, No. 2, Spring (1996), (pp. 325 - 345).
- Robert Jackson, The Political Theory of International Society, in Ken Booth and Steve Smith (eds.), International Relations Theory Today, Pennsylvania State University Press, (1995). =

https://t.me/montlq

منظور سائد في علم العلاقات الدولية هو إهمال القيم والتاريخ والفلسفة، كما يقول « هاليداي » و « هولستي » على سبيل المثال. هذا وكانت القيم - إلى جانب غيرها من الأبعاد - محورًا أساسيًّا من محاور الجدل الثاني الكبير في تاريخ علم العلاقات الدولية، أي الجدل بين السلوكية والتقليدية.

كما أضحى الفصل بين البعد القيمي والبعد المادي في دراسة العلاقات الدولية، خلال سيادة المنظور السلوكي وفي ظل الوضعية العلمانية - موضع نقد أساسي في مرحلة ما بعد السلوكية، ثم تبلور هذا النقد في مرحلة ما بعد الوضعية مما يعبر عن رفض أزمة الازدواجية الناجمة عن هذا الفصل[1].

ولقد اقترن بهذا التجدد في الاهتمام بالقيم بروز للأبعاد الثقافية والدينية وخاصةً منذ نهاية الحرب الباردة، وبقدر ما شاهدت ساحة العلم جدلًا حول القيم، تبلورت أيضًا جدالات حول أمرين: من ناحية، هل حدث تحول في منظورات دراسة العلاقات الدولية نظرًا لبروز دور الدين والثقافة على مستوى التنظير والواقع؟ وهل المتغيرات الثقافية والدينية هي متغيرات مستقلة أم تابعة؟ ومن ناحية أخرى، هل الاختلافات بين الثقافات

= - Miles Kahler, Rationality in International Relations. International Organizations, Vol. 52, No. 4, autumn (1998).

- Seymon Brown, International Relations in a Changing Global System: Toward a Theory of the World Polity, West View press, (1992).

- انظر أيضًا مراجعة نقدية للقيم في المنظورات الغربية كمدخل للتأصيل الإسلامي المقارن للقيم في: د. سيف الدين عبد الفتاح، مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، في: د. نادية محمود مصطفى (إشراف عام)، مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق.

(١) حول موضع القيم في الجدالات الكبرى بين المنظورات حول المنهاجية، انظر على سبيل المثال:

Hedely Bull, New Directions in the Theory of International Relations, International Studies, Vo. 14, No. 2, (1975).

وحول موضع القيم من منظور حضاري إسلامي مقارنة بغيره من المنظورات وتفعيله في الدراسات والبحوث الاجتماعية، انظر:

- د. نادية مصطفى، وآخرون (محررون)، القيم في الظاهرة الاجتماعية، (أعمال دورة منهجية في « كيفية تفعيل القيم في البحوث والدراسات الاجتماعية »)، بالتعاون بين مركز الحضارة للدراسات السياسية ومركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بجامعة القاهرة ومركز الدراسات المعرفية بالقاهرة، والمنعقدة في الفترة من (٦ - ١١ فبراير ٢٠١٠م)، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، دار البشير للثقافة والعلوم (٢٠١٢م).

- أميرة أبو سمرة، البعد المعياري لاستخدام القوة العسكرية في الدراسات النظرية المعاصرة للعلاقات الدولية، مرجع سابق.

https://t.me/montlq

والأديان لا بد وأن تقود إلى صراعات؟ وما تأثيرها في استقرار وأمن وسلام العالم؟ وما أنماط العلاقات بين الأديان والثقافات وبين المصالح وتوازنات القوى؟

خلاصة القول: إن استمرار الجدالات وعمقها وامتدادها (منذ منتصف الثمانينيات) حول هذين الأمرين - ليبين كيف أن دراسة العلاقات الدولية ما زالت تشهد حالة مراجعة قادت إلى الحديث عن « إعادة تعريف السياسي »[١]. وأن المدخل القيمي والمداخل الثقافية والحضارية (إلى جانب الدينية) ساهمت في إعادة تعريف مستوى التحليل بعيدًا عن المستوى التقليدي (الدولة والنظام الدولي) كما ساهمت في إعادة تحديد نطاق موضوعات العلم ليتسع لموضوعات جديدة، فإذا كانت مرحلة ما بعد السلوكية التي شهدت تنافسَ منظورَيِ الواقعية والتعددية قد أدت أيضًا إلى درجة من إعادة تعريف السياسي نتيجة اتجاه الاهتمام نحو فواعل جديدة من غير الدول ونحو قضايا جديدة ذات أبعاد اقتصادية، فإن المرحلة الراهنة من تطور حال العلاقات الدولية ومن ثم تطور منظورات العلم تعالج ما سبق من إهمالٍ للمتغيرات الدينية والثقافية في محاولة لتجاوز مرحلة علمانية ومادية العلم المفرطة، كما أنها تعالج الإهمال الحاصل في بعض مستويات التحليل والفواعل الدولية، والذي استمر لحساب تفوق مستوى الدولة القومية؛ ولذا تجدد الاهتمام بمستويات أكثر كلية وشمولًا مثل الجماعة العالمية، وانعكس ذلك كله على منهاجية واقترابات الدراسة؛ حيث تبلور الاهتمام بتأثير الأفكار والقيم إلى جانب العوامل المادية. وكان من أبرز الاتجاهات الحديثة تعبيرًا عن ذلك « البنائية الجديدة » بكل ما تحمله من آفاق الربط بين دراسة العلاقات الدولية والنظرية الاجتماعية، وبكل ما يحمله ذلك من انعكاسات على نطاق العلم وموضوعاته ومنهاجيته[٢].

- ومن جهةٍ ثانية: تتلخص نتائج مراجعة هذه الحالة في الأمور التالية:

إن خصائص المنظور الإسلامي الذي تم الاجتهاد حولها طيلة قرابة ثلاثة عقود من الزمان (منذ بدء مشروع العلاقات الدولية في الإسلام في منتصف الثمانينيات من

---

(١) د. نادية محمود مصطفى، إعادة تعريف السياسي: رؤية من داخل حقل العلاقات الدولية، في: د. نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير): علم السياسة: مراجعات نظرية ومنهاجية، مرجع سابق..

(٢) انظر على سبيل المثال:

- Alexander Wendt: Social Theory of International Politics, Cambridge University Press, (2004).

https://t.me/montlq

القرن العشرين وحتى يومنا هذا) لتبين كيف أنه يمثل منظورًا حضاريًّا يحقق تراكمًا في الحقل مقارنةً بخصائص منظورات العلم الأخرى. يستجيب هذا التراكم من واقع خبرة حضارية إسلامية للنقائص التي كشفت عنها نتائج عملية مراجعتنا النقدية لحال المنظورات الغربية للعلم، مشتركين في ذلك مع تيار مهم جديد هو النموذج الغربي وهو التيار النقدي، وإن اختلفنا عنه في جانب آخر على نحوٍ يبرر وصف المنتج بأنه منظور حضاري. **ولقد تلخصت نتائج مراجعتنا لحالة العلم فيما يلي**[1]:

- التغير المستمر في المنظورات مع التغير المستمر والمعقد في الواقع الدولي بدعوى الاستجابة لمتطلبات دراسة هذا التغير والتأثير على مساره، وهو الأمر الذي أدى إلى فوضى المنظورات المتنافسة والمتقابلة وعلى نحوٍ دَفَعَ للتساؤل عن عواقب الافتقاد للثابت، وهل هي منظورات لجوانب مختلفة من عالم واحد أم هي رؤى عن عوالم مختلفة، وهل يحقق هذا التغير أهدافًا حركية للقوى المهيمنة سياسيًّا وفكريًّا ونظريًّا؟ أي لماذا هذا المسار في التحول من أولوية السياسي العسكري إلى الثقافي الحضاري مرورًا بالاقتصادي؟

- مشاكل الاستقطاب الثنائي للمنهاجية بين العلمي والقيمي، ومن ثم بروز الدعوات التوفيقية حول إمكانيات الدراسة العلمية دون استبعاد القيم والثقافة (أو الذاتية بصفةٍ عامة)، ومن ثم الحديث عن الواقعية - القيمية، أو القيمية - الواقعية، أو المثالية - الواقعية.

- انتقاد الجزئية والاختزالية في تناول الظاهرة الدولية المعقدة والمركبة، سواء بالتركيز على بعد أحد الأبعاد العسكرية أو الاقتصادية أو الثقافية، أو بالتركيز على الأبعاد المادية دون غيرها، وهو الأمر الذي يَحُولُ دون الفهم العميق والدقيق للتحولات الجارية والمستقبلية، ومن ثم الحاجة إلى رؤية كلية تستدعي بالضرورة إسقاط الحدود بين علم العلاقات الدولية والعلوم الاجتماعية والإنسانية الأخرى، وتفعيل التعاون البيني.

- وأخيرًا، لماذا هذا التأرجح بين أولوية الصراع بين القوى والمصالح والحروب وبين أولويات آليات الاعتماد المتبادل أو تجانس المصالح؟ وماذا عن منظومة أو نسق هذه العمليات والعلاقات بينها؟

---

(١) د. نادية محمود مصطفى، إشكاليات البحث والتدريس في العلاقات الدولية... مرجع سابق (ص٢٧).

https://t.me/montlq

وبناءً على هذه المراجعة، وانطلاقًا من قواعد تأسيس منظور إسلامي للعلاقات الدولية، فإن هذا المنظور هو منظور قيمي - واقعي، يتمحور حول أصل ثابت، ولكنه ليس بجامد، فهو يعكس علاقة خاصة بين ثابت ومتغير[١].

خلاصة القول أمران:

الأمر الأول: أن حالة المراجعة في علم السياسة أضحت تتطلب البينية. والمقصود هنا في هذه الدراسة البينية فيما بين النظرية السياسية ونظرية العلاقات الدولية، كما تقتضي هذه المراجعة في نظرية العلاقات الدولية - العودة إلى الفكر السياسي عند دراسة العلاقات الدولية.

وفي هذا المقام، يجدر التمييز بين العلاقات الدولية كموضوع للفكر، وبين الفكر والفلسفة كجذور للتنظير للعلاقات الدولية، وبين تطور الفكر كمرآة عاكسة لتطور حالة العلاقات الدولية وتطور وضع الأمم والشعوب والدول في النظام العالمي.

الأمر الثاني: أنه بالنظر إلى ما سبق عن خصائص مراجعة حالة العلم ومتطلباتها ودلالاتها بالنسبة لتجدد العودة إلى الفكر في أدبيات العلاقات الدولية، يتضح لنا أن من أهم **أسباب تجدد الاهتمام بالعلاقة بين علم العلاقات الدولية والتنظير له وبين الفكر السياسي - هو تجدد الاهتمام بالأبعاد القيمية المعيارية في دراسة العلاقات الدولية**، وما لذلك من انعكاسات على حدود العلم ونطاقه وأجندة قضاياه ومناهج البحث وأدواته، بل وروافد منظوراته الكبرى، والأهم هو الانعكاسات على خدمة الحركة وليس التنظير فقط، فلم تعد خدمة الحركة تتحقق بالاقتراب الواقعي فقط، ولكن تجدد الحديث عن أهمية البعد القيمي أيضًا وحيوية دور الأفكار، وهو الأمر الذي أفضى إلى الاهتمام برؤى ومنظورات غير غربية بالأساس؛ أي تنتمي لخبرات حضارية أخرى، وهذا يعكس اعترافًا بما أضحى للتعددية الثقافية والحضارية من آثار في التنظير، ومن ثم في المنظورات والمنهاجية[٢] في ظل تجدد الاهتمام بالقيم والأفكار في دراسة العلاقات الدولية نظرية وحركة.

---

(١) انظر تفاصيل هذه الخصائص في: المرجع السابق (ص ٢٢، ٢٣).

(٢) من أحدث وأهم الأدبيات النظرية التي تؤسس لهذا الأمر، انظر:

Michal M. S. Michael and Fabio petito (eds.): Civilizational Dıalogue and World Order: The Other Politics of Cultures, Religions and Civilization in International Relations, Pal Grave, Macmillan, 2009 (Culture and Religion in International Relations Series (Series Editors) 4. Lapid, F. Krato Chwill.

https://t.me/montlq

ومن أحدث وأهم الأدبيات وأكثرها شمولًا في هذا المجال « كتاب أوكسفورد » (The Oxford Handbook of International Relations) عن « عودة اتحاد الأخلاق والعلوم الاجتماعية »[١]، وهو الكتاب الذي يجدد الدعوة للاهتمام بالأخلاق والقيم من أجل حل معضلات ومشكلات الحركة في السياسات الدولية. وذلك باللجوء إلى مسلك وسط بين البحث الإمبريقي والبحث القيمي، ليس لمعرفة ما هو قائم فقط، ولكن لمعرفة ما يجب أن يكون أيضًا.

وهذا المسلك والتوجه تفرضه تغيرات العالم بقدر ما تفرضه تغيرات المنظورات والمدارس النظرية، والتي جددت الاهتمام بهذا الجمع بين ما هو نظرية وضعية ونظرية قيمية، خدمةً لأهداف الحركة؛ حيث إن التقدم في حسن فهم العلاقات الدولية وحل مشكلاتها – لن يتحقق إلا بالوعي بالقيود التي يفرضها الفصل بين القيمي والوضعي وبضرورة علاج هذه الفجوة. ومن هنا مغزى التراكم الذي يحققه منظور حضاري إسلامي من حيث المساهمة في علاج هذه الفجوة.

ذلك البعد البيني لا يعني التخلي عن التخصص في العلاقات الدولية، ولكن هناك احتياج – لدى بعض الدارسين وليس كلهم بالطبع – للمعرفة بديناميات تنافس القوى الكبرى على النحو الذي تشكل فيه القيم الحركة السياسية المعرفية، ومن ناحية أخرى المعرفة بالاقتصاد السياسي الدولي على النحو الذي يتضمن كيفية تأثير الافتراضات على سلوك الحرب أو الدبلوماسية، ومن ناحية ثالثة، المعرفة بالمنظومة الأخلاقية التي تحيط بممارسة السياسات سواء داخل الحدود أو عبرها...

بعبارةٍ أخرى، إن التخصص المرفوض في هذه الحالة هو التخصص الذي يختلط عليه فهم العلاقة بين الجزء وبين الإطار الكلي الذي يمثل ذلك الجزء أحد مكوناته؛ أي أن التخصص المرفوض هو ذلك الذي ينكر العلاقة بين البحث القيمي والإمبريقي؛ ذلك أن المرحلة الحالية من مراحل تطور العلم و حالة العالم تفرضان الحاجة لاعتراف واضح

---

(١) Reuniting Ethics and Social Science: The Oxford Handbook of International Relations, Ethics & International Affairs, Volume 22, Issue 3, Fall 2008.

انظر عرضًا موجزًا ومعمقًا له قدمه:

Christian Reus-Smit, Duncan Snidal, (in): Ethics and International Affairs, Vol. 22 No. 3, Fall 2009, pp 1-6 (Carnegie Council For Ethics and International Relations), http://www.cceia.org/resources/Journal/ 22-3/ essays/001.hml/:

https://t.me/montlq

بالعلاقة التداخلية intertwined بين النظرية القيمية والنظرية الإمبريقية؛ وذلك للتمكن من مواجهة المشاكل الملحة للحركة السياسية في السياسات العالمية المعاصرة.

مفاد القول: أن هذا الربط بين النظرية السياسية والعلاقات الدولية سواء لأغراض التنظير أو الحركة أيضًا قد شَهِدَ اهتمامًا متعدد الأبعاد يحاول أن يَعْبُرَ الفجوة بين المجالين لتحقيق أهداف أكاديمية متعددة[١]، ناهيك عن أهداف تتصل بالحركة وبالتغيرات العالمية المعاصرة، وهي التغيرات التي استدعت قضايا ذات أبعاد قيمية واضحة؛ مثل: الديمقراطية العالمية، والعدالة الاجتماعية، يقتضي فهمها ما هو أكثر من فهم التفاعلات الدولية؛ حيث يقتضي هذا الفهم استدعاء أفكارٍ كبرى من تقاليد مقارنة، طالما نبحث عن حلول لأزمة عالمية في إطار نظرية سياسية دولية.

ولهذا يظل السؤال التالي قائمًا: كيف تدفع كل الأسباب السابقة للاهتمام بالعلاقات الدولية في الفكر السياسي أو بفلسفة العلاقات الدولية أو النظرية الدولية... وغيرها من العناوين البازغة التي تعكس تجدد الاهتمام بالعلاقة بين هذين المجالين؟ وكيف يتم هذا الاهتمام من جانب متخصص العلاقات الدولية؟

٢ - اتجاهات البحث في العلاقة بين المجالين: الدوافع والغايات:

كيف يقرأ عالم أو متخصص العلاقات الدولية في الفكر السياسي؟ ولماذا؟ ما الأطر المفاهيمية والنظرية لهذه القراءة؟ وما نتائجها؟

حيث وإن اتحدت الغاية وهي كسر الفجوة التي (سادت لفترة طويلة) بين النظرية السياسية وبين العلاقات الدولية، إلا أنه يمكن التمييز بين عدة اتجاهات من حيث المنهاجية والهدف من وراء القراءة في نصوص الفكر وقضايا النظرية بحثًا عما يتصل بالعلاقات الدولية.

وهذه الاتجاهات يُمَثِّلُهَا بعضٌ من منظري العلاقات الدولية الرواد في هذا المجال، وهم:

Hoffman (91), Parkinson (77), Kurtsen (97), Boutcher (98), Jackson (2005), Brown (2002) Hutchings (2005), Jahn (2006)[٢].

---

(١) انظر قائمة مراجع مهمة في هامش رقم ١ من: (Brian C. Schmidt. Op.cit . (p. 153.

(٢) Stanley Hoffman, David P. Fidler (eds.): Rosseau on International Relations, Op. Cit.

- F. Parkinson: The Philosophy of International Relations: a Study in the History of =

https://t.me/montlq

ومن واقع عرض محتوى كل اتجاه من الاتجاهات التالية، سيتضح لنا مناط الاختلافات بينها فيما يتعلق بالعلاقة بين الداخلي والخارجي، ومدى الاستمرارية أو التغير في العلاقات الدولية، وكيف يتحسن فهم الواقع وخدمته بالرجوع إلى تاريخ الأفكار (وماذا أيضًا؟...):

الاتجاه الأول: وهو اتجاه تأسيسي كلي جسده « هوفمان »/ « Hoffman » عند قراءته في فكر « روسو ». وهو يقوم على الآتي: أهمية القراءة في النصوص الأصلية باعتبارها مصادر أولية لدراسة الأفكار عن العلاقات الدولية، والقراءة تسعى لرسم خريطة هذه الأفكار حول العلاقات الدولية التي تقدمها النصوص، عبر تطورها، ومن ثم تساعد هذه القراءة من ناحية ثالثة على استكشاف رؤية المفكر عن العلاقات الدولية باعتبارها جزءًا من منظومة فكره السياسي الكلي (الرؤية للعالم، المنظور عن العلاقات الدولية)، وتقود هذه القراءة متعددة الغايات إلى تقييم إجابات المفكر عن أسئلة الحرب والسلام، وأخيرًا تقود إلى النظر في هذا الفكر في مقابل نظريات وممارسات العلاقات الدولية المعاصرة.

الاتجاه الثاني: استهدف التعرف على الجذور الفكرية والفلسفية للمنظومات الكبرى لعلم العلاقات الدولية الممتدة في تاريخ الفكر السياسي الغربي، ومن ثم اختبار الافتراضات الكبرى المهيمنة على كلِّ منظور أو تقديم أدلة فلسفية وحجج فلسفية وأنماط تاريخية عند الاقتراب من هذه المنظورات؛ أي أن هذا الاتجاه هو الذي يبحث في كلاسيكيات الفكر السياسي الغربي عن قواعد صلبة للتنظير الدولي المعاصر، وعن تقاليد نظرية متجانسة.

= Thought, Sage Publications, (1977).

-Torbjorn L. Knutsen: A History of International Relations Theory, 2d, Manchester University Press, Manchester, (1997).

-David Boucher: Political Theories of International Relations: from Thucydides to the Present, Oxford University Press, (1998).

- Robert Jackson: International Political Thought, Palgrave Macmillan, (2005).

- Chris Brown, Terry Nardin, Nicholas Rengger: International Relations in Political Thought, Cambridge University Press, (2002).

-K. Hutchings: International Political Theory, London School of Economics, London University Press, (2005).

- Beate Jahn (ed.): Classical Theory in International Relations, Cambridge University Press, (2006).

https://t.me/montlq

ويتراوح تقديم هذا الاتجاه ما بين مقدمات لمراجع العلاقات الدولية تتناول اقترابًا خفيفًا من مفكرين أمثال: « مكيافيللي »، « هوبز »، « روسو »، « كانط »، وبين مراجع في تاريخ فكر وفلسفة العلاقات الدولية. مثل كتاب « بركينسن »[١].

وإذا كان « مارتن وايت » مؤسس ما يُعرف بالمدرسة البريطانية للعلاقات الدولية، وهو رائد البحث في العلاقة بين تقاليد النظرية السياسية وبين نظرية العلاقات الدولية، فلقد راكم عليه برؤية نقدية لأعمال كلٍّ من « بوتشر » و« كرتسن » مع ما بينهما من فروق[٢]. فبالرغم من أن « وايت » هو من رواد التنظير في علم العلاقات الدولية والذي ساهمت بحوثه في نشر فكرة أن هناك ثلاثة تقاليد كبرى في الفكر الدولي (الواقعية، والرشادة، والثورية/ الراديكالية)، والتي تمثل جذور المنظورات الكبرى الثلاثة (الواقعية، والليبرالية، والماركسية)، إلا أنه يقول بأن نظرية العلاقات الدولية تتسم بالفقر القيمي والفكري؛ حيث إن تقاليد النظرية السياسية ركزت على كيفية تحقيق الحياة السياسية الداخلية الجيدة، في حين أن تقاليد نظرية العلاقات الدولية هي مجرد نظرية للبقاء تتجه بالأساس إلى العلاقات الجزئية بين دول مستقلة ذات سيادة، ومن ثم يرى « وايت » أنه وعلى عكس نصوص الفكر السياسي التي يجد فيها مُنظِّرُ السياسة ثراءً في الأفكار عن كيفية تنظيم الحياة السياسية للدول، فإن المنظرين الدوليين يضطرون للبحث عن مادة علمية متناثرة ومتفرقة ومنفصلة عن بعضها البعض، تلك التي تناول فيها المفكرون والفلاسفة رؤاهم عن العلاقات الدولية.

وفي المقابل فإن « بوتشر » و« كرتسن » ينقدان هذا التفسير الذي قدمه « وايت » من مدخلين مختلفين: فعن « بوتشر »، في كتابه « النظريات السياسية للعلاقات الدولية »، وابتداءً من عنوان الكتاب ذاته، تبين أنه يرفض ابتداءً افتراض الفصل التحليلي بين النظرية السياسية ونظرية العلاقات الدولية، وهو يرى أنه إذا كان علماء العلاقات الدولية أخطؤوا في عدم الاعتماد على النصوص الكلاسيكية، إلا أن لذلك الوضع دوافعه، وهي تحقيق استقلالية مجال العلاقات الدولية أو تدعيم توجهاته « العلمية »، وللعملة وجه آخر وفق « بوتشر »؛ حيث يسجل نتيجتين سلبيتين لهذا الابتعاد من جانب منظري

---

(١) انظر أيضًا قائمة متميزة في الهامش رقم ٢ من:

Brian C. Schmidt: Op. Cit. (p154).

(٢) انظر مقارنة بين منهج الرواد الثلاثة في:

- Ibid, (pp. 154-163).

https://t.me/montlq

علاقات الدولية عن النصوص الفكرية والفلسفية، وهما: حرمان هذا الحقل من قواعد فلسفية قوية في حين أن كثيرًا من القضايا يمكن فهمها على ضوء كلاسيكيات الفكر السياسي؛ ولذا يرى « بوتشر » و« كرتسن » أن بناء تاريخ النظريات السياسية للعلاقات الدولية يتطلب تحديد مَنْ هم الأعلام من المفكرين الأكثر أهمية من غيرهم؛ ذلك لأن النصوص التقليدية traditional canon of texts ليست كلها مناسبة، فمن المطلوب تحديد للفلاسفة الذين يساعد إسهامهم الأساس في تحسين فهمنا لقضايا العلاقات الدولية (أمثال « توسيديدس »، « جروتيوس »، « كانط »، وغيرهم).

ومن ثم وفق « بوتشر » تأتي ضرورة استبعاد مصادر أخرى متواضعة تعود إلى أفراد من رجال الدولة والدبلوماسيين والذين يقدمون خطابًا وليس فلسفة؛ ذلك لأن « بوتشر » يرى أن جوهر ومحور النظريات السياسية للعلاقات الدولية فلسفي بالأساس وليس دفاعيًّا أو أيديولوجيًّا.

ومن ناحية أخرى يوجه « بوتشر » نقدًا آخر لمفهوم « التقاليد الكبرى » مفاده ما يلي: عدم ملاءمة التصنيف الثلاثي (الواقعية، والرشادة، والثورية/ الراديكالية)؛ لأنه يفشل في الربط بين كلِّ تقليدٍ وآخر، ناهيك عن عدم صحة قصر التقليد الواحد على مفكرين بعينهم دون آخرين؛ حيث إن عناصر التقاليد الثلاثة قد توجد في مفكر واحد؛ ولذا يقترح « بوتشر » تصنيفًا آخر لتقاليد تاريخ النظرية السياسية للعلاقات الدولية وهو: الواقعية، والإمبريقية، والنظام العالمي القيمي، والعقل التاريخي. وهو في هذا التقسيم يلجأ لمعيار الموضوع وليس لمعيار التقسيم التاريخي Chronological. ومن ثم فإن الاقتراب من الفلاسفة (أمثال: « توسيديدس »، « مكيافيللي »، « سانت توماس أكويس »، « هوبز »، « لوك »، « روسو »، « كانط »، « هيجل »، و « ماركس ») يسمح بإبراز تعقد أفكارهم وتركيبها بين التقاليد الثلاثة وليس تصنيف كلٍّ منهم في تقليدٍ بعينه؛ ولذا فإن « بوتشر » لم يهتم كثيرًا ببيان أن « هوبز » واقعي أو أن « كانط » مثالي بقدر اهتمامه ببيان أن التقاليد الثلاثة ليست إلا تجريدات تساعد على تنظيم كيان معقد من الفكر الفلسفي[١].

وينقل « كرتسن » النقاش إلى ساحة أخرى حين يتساءل: من أين نبدأ القراءة في تاريخ الفكر حتى نبين أن لنظرية العلاقات الدولية تقاليد نظرية؟ وفي حين بدأ « بوتشر » من التاريخ اليوناني القديم، فإن « كرتسن » دافع عن البدء من انهيار الإمبراطورية الرومانية.

---

(١) Ibid, (pp. 155-159).

https://t.me/montlq

ويتضح مغزى هذا الاختيار من حقيقة فهمه لماهية تقليد نظرية العلاقات الدولية، فبدلًا عن البحث عن بناء تاريخ النظريات السياسية للعلاقات الدولية - وفق « بوتشر » - فإنه بَحَثَ في إعادة بناء تاريخ نظرية العلاقات الدولية، انطلاقًا من أن الدولة هي موضوع الاهتمام الأساس ومن ثم السيادة هي مفهوم أساس؛ ولذا فإن « كرتسن »، وانطلاقًا أيضًا من قناعته أن المنظورات الكبرى أضحت منذ نهاية القرن العشرين متداخلة وتغمر بعضها بعضًا لدرجة الذوبان، فقد قسم دراسته لتاريخ الفكر إلى ثلاث مراحل أساسية: **الأولى**: تغطي القرن السادس عشر حين بدأ الخطاب حول سيادة الدولة، **والثانية**: تبدأ مع الحروب الدينية وتنتهي في القرن التاسع عشر والتي شهدت استمرار النقاش حول مفاهيم سيادة الدولة واندراجها في أطر تفسيرية أكثر اتساعًا، **والمرحلة الثالثة**: هي المرحلة المعاصرة منذ (١٩٠٠م) وحتى العقد الأخير من القرن العشرين.

وعلى « عكس بوتشر » أيضًا، يمتد اهتمام « كرتسن » إلى شبكة متنوعة من المصادر تضم: نصائح رؤساء الدول، وخطابات الدبلوماسية، ونصوص القانون الدولي، والسير الذاتية، والمراسلات الرسمية.

وإذا كان اقتراب « كرتسن » يقوم على معيار التمييز التقليدي بين الداخلي والخارجي، أي بين نظريات المجتمع السياسي؛ حيث توجد سلطة داخلية عليا، وبين نظريات العلاقات الدولية المهتمة بالسلوك في مجتمع دولي فوضوي، إلا أنه يبين كيف أن كتابات النظريات السياسية التقليدية (الخاصة بالبعد الداخلي) إنما تتضمن أفكارًا عن العلاقات الخارجية للدول.

وأخيرًا، فإن منهج « كرتسن » من حيث نمط تصنيف التقاليد، ومن حيث ماهية مفهوم التقليد ذاته - يقوده إلى التمييز بين التقليد التاريخي والتقليد التحليلي. وهو في هذا يشترك مع « بوتشر » في أن التقاليد ليست منفصلة عن بعضها على مدار التاريخ[١].

وتراكمًا مع الاتجاه الذي يمثله كلٌّ من « بوتشر » و « كرتسن »، والذي برز في العقد الأخير من القرن العشرين، يمكن أن نرصد جيلًا ثانيًا من أدبيات هذا الاتجاه خلال العقد الأول من القرن العشرين والتي تطرح إضافات خاصة بكيفية استدعاء الجذور الفكرية والفلسفية وأهدافها على نحوٍ يبين كيف أضحى دور النظرية الكلاسيكية يحتل اهتمامًا منظمًا وممتدًا داخل حقل العلاقات الدولية.

(١) Ibid, (pp. 159-161).

https://t.me/montlq

أحد هذه الأدبيات تحت عنوان « النظرية التقليدية في العلاقات الدولية »[١]، وكما تشير مقدمته[٢]، يؤكد على أهمية التغير الدولي ومن ثم أهمية الفكر الدولي المعاصر وما قبل المعاصر؛ ولذا تتحفظ المقدمة على مجرد النظر إلى المنظرين الكلاسيكيين باعتبارهم مصادر لتفسير وتبرير السياسات الدولية المعاصرة أو أنهم يمثلون مدارس فكرية مختلفة في هذا المجال الدراسي، بل تؤكد مقدمة هذا الكتاب على ضرورة الانتباه إلى الإطار الفكري والتاريخي الذي قدَّم هؤلاء المفكرون أفكارهم من خلاله، وكيف تعد هذه الأفكار ملائمة لفهم العلاقات الدولية؛ ولهذا يقدم الكتاب تفسيرات بديلة للأطر السياسية والفكرية على أساس أن الأبعاد الاجتماعية والسياسية والأنثروبولوجية والقانونية والاقتصادية والفلسفية والقيمية هي أبعاد أساسية، ليس فقط في النظريات الكلاسيكية، ولكن أيضًا بالنسبة للفكر والممارسة في العالم المعاصر.

كذلك، فإن هذه الأبعاد تتحدى القول بأن هناك قضايا ومدارس ونقاشات تصلح لكل زمان ومكان، ومن ثم تقدم مفاهيم جديدة لقضايا أساسية؛ مثل: السيادة، القانون، الأخلاق، الملكية، الإمبريالية، وغيرها.

وفي المقابل، فإن كتاب آخر تحت عنوان: « الفكر الكلاسيكي والحديث عن العلاقات الدولية »[٣] - يبحث في إشكالية أن الاستمرارية في السياسات الدولية تفوق التغيرات، وأن العالم ليس هو عالم الفوضى الذي يقدمه المنظور الواقعي، كما أنه ليس عالم النظام الكوزموبوليتان الذي يقدمه المنظور المضاد، ولكنه عالم الدول الذي يعرف مجموعة من القيود المعيارية التي تقع بين المنظورين السابقين؛ ولذا فإن النماذج الفكرية التي يقدمها الكتاب تمتد إلى المفكرين المعاصرين أمثال: « مارتن وايت »، « ريتشارد فولك »، « جون رولز »، ولذلك فإن الكتاب إنما يقوم على بلورة رؤية تعددية تشتبك مع الرؤى القائمة واستنادًا إلى قراءة في فكر العلاقات الدولية، وعلى نحو لا يصنف هذه الأفكار بين التقاليد الثلاثة الكبرى أو يطور فيها - كما سبق ورأينا - ولكن يقدم تصنيفًا جامعًا بين بعض الأعلام من حيث ما يمثله محور فكر كلٍّ فهم من بين مكونات التقاليد الكبرى، وما يعكسه هذا الفكر من اهتمام بمفاهيم أو قضايا محورية؛ مثل: « الحياة

---

(١) Beat Jahn (ed.): Op. Cit.

(٢) Ibid, (pp. 1-26).

(٣) Robert Jackson: Op. Cit.

https://t.me/montlq

الجيدة »، وجوه السيادة المتغيرة، الالتزام الدولي، عالم متضامن، العدالة الديالكتيكية في الشؤون الدولية، مجتمع الشعوب..

أما الكتاب الثالث تحت عنوان « النظرية السياسية الدولية » (أي الطرق المختلفة لتفسير طبيعة السياسات الدولية وفهمها والحكم عليها)[1]، فيستهل فصوله بفصل عن تاريخ الفكر الدولي.

وفضلًا عن قائمة أعلام الفكر الغربي المعروفين (« توسيديدس »، « مكيافيللي »، « جرويتوس »، « هوبز »، « روسو »، « كانط »، « ماركس »)، فإن الكتاب يبرز نمط القضايا ذات الصلة المباشرة وغير المباشرة بالعلاقات الدولية التي يعالجها فكر هؤلاء الأعلام، أكثر مما يبرز تصنيف هؤلاء الأعلام بين اتجاهات. وهذه القضايا تتمثل في: الطبيعة البشرية، والمصالح، والعدالة، والضغوط والقيود الهيكلية للنظام الدولي، والحرب والسلام، والوسائل والغايات، وصعود وسقوط القوى، والقانون الطبيعي، والقانون الدولي للحرب، والصراع، والدولة والأمة، والسلام الدائم والداخل والسياسة الدولية...

الاتجاه الثالث: يقدمه « كريس براون » (وآخرون) في كتاب « العلاقات الدولية في الفكر السياسي »[2]. ويقوم على نقد الاتجاهين السابقين من حيث مكونات الإطار النظري والمفاهيمي للقراءة في تاريخ الأفكار، بل ومن حيث تقسيم المصادر الفكرية والسياسية والمراحل الزمنية.

ومن ثم، فإن أطروحته تنطلق من بيان مناط الاختلاف بين الاتجاهات من حيث أهداف استدعاء الجذور الفلسفية والفكرية في عملية التنظير للعلاقات الدولية.

فيشير « براون » في مقدمة الكتاب إلى تجدد الاهتمام في السنوات القليلة الماضية بدراسة « النظرية التقليدية للعلاقات الدولية » أو ما يسمى « النظرية السياسية الدولية ». والمقصود بها ذلك الجانب من الخطاب عن « العلاقات الدولية » الذي يتجه بصورة صريحة إلى القضايا المتصلة بالقيم norms والتفسير والأسس الأنطولوجية للعلم. ويرجع تجدد الاهتمام لدى « براون » لأكثر من اعتبار في هذه الفترة، ومنها الاعتبارات

(١) K. Hutchings: International Political Theory, London School of Economics, London University Press, 2005.

(٢) Chris Brown (and others), Op. Cit.

https://t.me/montlq

التالية: من ناحية تجدد الربط والتداخل بين العلاقات الدولية والنظرية السياسية بعد أن استمر تطور كلٍّ منهما منفصلًا عن الآخر عبر القرن الماضي، إضافة لأنه لم يكن هناك ذلك التمييز الواضح بين ما هو داخلي وما هو خارجي في مراحل تاريخية سابقة على نشوء علم العلاقات الدولية كعلم مستقل بذاته.

ومن ناحية أخرى: إعادة النظر في كلاسيكيات الفكر الصالحة لدراسة هذا المقترب التاريخي للنظرية السياسية والدولية خاصة وأن كثيرًا منها غير معدٍّ، كما أنه ليس هناك اتفاق على أكثرها صلاحية؛ نظرًا لغياب هذا التمييز الحاسم بين الداخلي والدولي في هذه الأدبيات.

هذا وهناك اعتبارات أخرى يمكننا إضافتها على ما ذكره « براون »: وهي تجدد الاهتمام بالقيم والدين في ظل مراجعة الحداثة والوضعية، وتجدد الاهتمام بدور الأفكار في العلاقات الدولية في نطاق المدرسة البنائية الجديدة[١].

هذا ويرى « براون » بعد أن ميّز بين النظرية التقليدية للعلاقات الدولية حتى عام (١٩١٨م) وبين ما أسماه العلم الأكاديمي للعلاقات الدولية فيما بعد الحرب العالمية الأولى فصاعدًا، **أن الهدف من الاقتراب من الفكر السياسي والبحث عن موضع العلاقات الدولية منه ليس الدفاع عن النظرية التقليدية أو الربط بينها وبين الجدالات الراهنة في العلم (والمتصلة بنقد الوضعية، والبنائية الجديدة، ونقد الحداثة وغيرها من الاتجاهات النقدية)؛ ذلك لأن « براون » لا يرى مبررًا للزجِّ بقارئ النصوص الفكرية في هذه الجدالات، فبالرغم من**

---

(١) انظر حول أسباب ومؤشرات تجدد الاهتمام بالقيم والدين والثقافة والحضارة على صعيد التنظير للعلاقات الدولية في مرحلة ما بعد الحرب الباردة:

د. نادية محمود مصطفى، إعادة تعريف السياسي، مرجع سابق.

- أ. أماني غانم، البعد الثقافي في دراسة العلاقات الدولية: دراسة في خطاب صراع الحضارات، مرجع سابق.

- وانظر على سبيل المثال: حول موضع القيم في الجدالات الكبرى بين المنظورات حول المنهاجية، انظر على سبيل المثال:

Hedely Bull, New Directions in the Theory of International Relations, International Studies, Vo. 14, No. 2, (1975).

- أميرة أبو سمرة، البعد المعياري لاستخدام القوة العسكرية في الدراسات النظرية المعاصرة للعلاقات الدولية، مرجع سابق.

- د. نادية محمود مصطفى، إعادة تعريف السياسي: رؤية من داخل حقل العلاقات الدولية، في: د. نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير): علم السياسة: مراجعات نظرية ومنهاجية، مرجع سابق.

https://t.me/montlq

أن تلك النصوص يمكن توظيفها بالفعل في الجدالات الراهنة في نظرية العلاقات الدولية، إلا أن « براون » يرى أن مغزى أفكار من كتبوها حول العالم في زمنهم ليست ذات علاقة بالجدالات الراهنة. ومن ثم، فهناك حاجة لفهم أفكار المفكرين لذاتها وفي إطار وسياقات كلٍّ منها أولًا قبل تحويلها إلى القضايا المعاصرة؛ ولذا يرى « براون » أنه يجب ترك هؤلاء المفكرين يتحدثون عن أنفسهم أولًا؛ لأن ما قدّموه ستظل له مصداقية وسيظل ملائمًا زمنًا طويلًا حتى بعد انتهاء زمن الجدالات الأكاديمية الراهنة منذ نهاية القرن العشرين.

ومن ثم، فإن أهمية إسهام المفكرين في هذا الصدد تتحدد - وفق « براون » - بقدر ما قدّموه على صعيد النظرية السياسية الدولية (International Political Theory) وليس بقدر ما يسهمون به أو دورهم في الجدالات الراهنة لنظرية العلاقات الدولية، ولهذا ينتقد « براون » الاتجاهات الأخرى - السابقة الإشارة إليها - في التنظير المعاصر والتي وظفت معظم مفكري العصور المختلفة ليثبتوا مصداقية مواقف محددة، مثل مدخل « 3Rs » للمدرسة الإنجليزية والتي أسسها « مارتن وايت » والذي يرجع جذور المدارس الكبرى الثلاث إلى « جروثيوس » و « ثيوسيديدس» و « مكيافيللي » و « كانط » و « ماركس ».

والخطورة - في نظر « براون » - أن دراسة هؤلاء المفكرين من هذه الزاوية فقط قد يقود إلى صورة مشوهة عن منظومة أفكارهم، وبالمثل حين يوظف الواقعيون « مكيافيللي » فيقعون في نفس الخطورة؛ أي النظر إلى تاريخ الأفكار من خلال أفكار مسبق تحديدها عن ماهية العلاقات الدولية؛ حيث إن هذه العلاقات تصبح محددة ومعرفة وفق اهتمامات النظريات السائدة في علم العلاقات الدولية بعد الحرب العالمية الثانية، ومن ثم يتم البحث في السجل التاريخي بحيث يحصل أصحاب كلِّ منظورٍ على مفكرين من زمن ومكان مختلف ليقدموا استجابات لقضايا معاصرة، ومن ثم يصبح فكر هؤلاء المفكرين وسيلة لتدعيم التعريفات المبدئية للحقل والتي يقدمها البعض الآن. ولهذا اعتبر الواقعيون الوضعيون أن « جروثيوس » واقعي؛ لأنه استخدم مفاهيم مثل القوة والمصلحة وهو يكتب عن سلوك الحرب، ومن ثم تصبح نصوصه وسيلة لتدشين شرعية النظريات الواقعية باعتبارها نظريات ذات جذور في التاريخ.

ويطرح « براون » أمثلة أخرى تُبيّن من وجهة نظره المصاعب والمشاكل الناجمة عن النظر لمسار تاريخ الفكر من خلال اهتمامات معاصرة؛ ذلك لأنه يرى أنه من الخطأ

https://t.me/montlq

الاعتقاد أن هناك أجندة (لا زمنية) من القضايا السياسية التي يمكن للمفكرين السياسيين من كل العصور تناولها بدلًا من أن يكون هناك أجندة خاصة بعصرِ كلٍّ منهم وزمانه.

ومن أبرز الأمثلة الأخرى (وهذه المرة من مدخل القضايا وليس المفكرين) التي يقدمها « براون »، ما يتصل بحال النظرية السياسية في العصور الوسطى في أوروبا، فلم يكن هناك دول بالمعنى المعاصر، ولا يوجد أي وحدات إقليمية سياسية يمكن مضاهاتها بالدول الراهنة، ومن ثم فإن السلطة كانت موزعة بين عدة كيانات إقطاعية وسياسية وكنسية، ولم يكن أحد يمارس السيادة بالمعنى المتعارف عليه الآن؛ ولهذا يرى « براون » أن الواقعيين لا يقتربون من هذه المرحلة وأنهم يسدلون عليها ستارًا (وخاصة المرحلة بين « سان أوجستين » و « مكيافيللي » حين بدأ الأخير يتحدث عن « منطق الدولة » مبشرًا بذلك - من وجهة نظرهم - ببداية نظام دولي جديد).

وكان من الأجدر بالواقعيين - وفق رؤية « براون » - الاهتمام بالأنماط السائدة في هذه المرحلة التاريخية لتنظيم الحياة الاجتماعية، وإن كانت مختلفة عن نمط الدولة القومية التي نظروا إليها، إلا أنهم افترضوا - وباكتفاء نظري كبير - عدم وجود ما يستحق الاهتمام به بين هذه الكيانات التي تختلف عن الدولة القومية، ناهيك عن **أنه في هذه الفترة من العصور الوسطى، وفق تعليق « براون » على تحيز الواقعيين، لم يكن الدولي مميزًا عن الداخلي في كتابات الفكر السياسي، الأمر الذي يجعل من الصعب الربط بين فكر هذه المرحلة وما يسبقها من مراحل، وخاصة المرحلة الإمبراطورية وفكر ما تلاها من مراحل؛ أي مرحلة نظام الدول القومية.**

كذلك يقدِّم « براون » (وآخرون) في مقدمة الكتاب المشار إليه إطارًا نظريًّا للقراءة في الفكر السياسي الغربي، كما يقدِّم تصنيفًا لعصوره ومصادره على النحو التالي:

- أنه من الصعب البحث في أجندة واحدة ومستمرة من القضايا عبر كل العصور، إلا أنهم يرون من الضروري وضع مقولات ليتم التواصل على ضوئها. وهي ثلاثة مقولات ثنائيات: الداخل - الخارج، العالمية - الخصوصية، النظام - المجتمع.

وبقدر تعامل المفكرين عبر العصور مع كل هذه المقولات أو بعضها بقدر ما يمكن اعتبارهم من المنظرين السياسيين الدوليين « International Political Theorists » وفق « براون ».

والمقولة الأولى: (الداخل - الخارج) تتصل بالعلاقات بين الكيانات الجماعية

https://t.me/montlq

« Collectivities »، وكيفية تكوين هويات هذه الكيانات، وأين يتحدد نطاق كل من الداخل والخارج، وهل يتحدد هذا التمايز ابتداءً أم لا؟

المقولة الثانية: (العالمية - الخصوصية) تتصل بالتوجهات القيمية للأفراد تجاه الكيانات التي ينتمون إليها وعلاقاتها بالعالم الأوسع المحيط.

أما المقولة الثالثة: (النظام - المجتمع) فتتصل بالحد الأدنى الواجب توافره من اتصالات منتظمة بين هذه الكيانات حتى يمكن القول إن هناك علاقات دولية، كما تتصل بنوعية هذه الاتصالات ودور القيم والقوة وكيفية إدارة أو حكم هذه العلاقات.

هذا، ويقدم « براون » معالجة معمقة للمقولات الثلاث، يستدعي من خلالها التطور في النظرية السياسية، ونظرية العلاقات الدولية حول الفواعل والعمليات والقضايا، وعلى نحو يبين - في صفحات معدودة ولكن عميقة مركزة - اتجاه هذا التطور في ضوء الجدال بين المنظورات والمدارس المختلفة، كما يتضح من هذه المعالجة المعمقة الروابط بين المقولات الثلاث.

ولذا فإن قراءة هذه الصفحات من مقدمة الكتاب هي من قبيل القراءة في موجز فكر التنظير الدولي الغربي، وإذا كان « براون » قد رفض تحديد أجندة قضايا محددة يتم البحث عنها في النصوص المختلفة التي سيتم انتقاؤها وعرضها في الكتاب - كما سبقت الإشارة - إلا أنه بوضع هذه المقولات الثلاث، ومن خلال شرحها والعلاقات بينها، إنما قدم للقارئ إشكاليات الحالة الحديثة والراهنة للنظرية السياسية الدولية « International Political Theory » وهو يعتبرها بمثابة المقولات المتكررة عبر الزمان، والتي لا بد وأن يكون المفكرون قد تعرضوا لواحدة أو أخرى منها، ولكن من خلال لغة وطابع عصرهم ومكانهم، ومن ثم يعيد « براون » التأكيد على أن هذه المقولات الثلاث ليست أجندة كل عصر وكل مكان « Cross-Temporal Agenda » كما أنها ليست قائمة الأسئلة التي على كل مفكر أن يجيب عليها؛ ولذا يبين « براون » أن اختيار نماذجه من المفكرين وتنظيمهم لم يتم بناء على هذه المقولات الثلاث[١].

إذن، لنا أن نتساءل: كيف اختار نماذجه وكيف صنفها؟

يعترف « براون » بصعوبة تحديد النصوص الملائمة نظرًا لصعوبة التمييز بين

(١) Chris Brown (and others): Op. Cit. (pp 12-14).

https://t.me/montlq

الداخلي والخارجي في الفكر حتى عقود قريبة، وبناء على الأهداف التي حددها لدراسته (والسابق التنويه إليها)، فهو يقدم مجموعة من النصوص وليس تأريخًا للفكر الدولي أو تاريخ علم العلاقات الدولية؛ ذلك لأن تاريخ الفكر الدولي - وفق مفهوم « براون » له - هو تاريخ أفكار يتم الدفاع عنها أو تبنيها كأساس لنظريات، مثلما فعل الواقعيون أو ما فعلته كتب أخرى في نفس المجال (النظرية السياسية للعلاقات الدولية). ويرفض « براون » هذا النهج الذي اتبعه آخرون (كرتسن) من قبيل تصنيف التقاليد الفكرية إلى: « الواقعية الإمبريقية »، والنظام الأخلاقي العالمي، والعقل التاريخي. وإذا كان « براون » قد انتقد هذا النهج الذي يختار النصوص الفكرية وفق مدى انتمائها إلى أحد هذه التقاليد أو المدارس، إذن كيف اختار وصنَّف نصوصه؟

يؤكد « براون » أن غايته هي مجرد تقديم نصوص يقرؤها الباحثون والدارسون بحيث يجعلونها تتحدث عن نفسها، وليس أن يستدعوا منها ما يريدون إثباته، وهذه الغاية دفعته إلى ترتيب نصوص كتابه ترتيبًا زمنيًّا يتخلله في نفس الوقت تصنيف موضوعي إذا لزم الأمر، وينقسم الكتاب بعد المقدمة إلى ثمانية فصول تحت العناوين التالية: الفكر القديم (٥٠٠ ق م/ ٣١٠ م)، الفكر القديم المتأخر وبداية العصور الوسطى (٣١٢ - ١٠٠٠ م)، والعلاقات الدولية في دار المسيحية، الدولة الأوروبية الحديثة ونظام الدول، التنوير، الدولة والأمة في النظرية السياسية الدولية للقرن التاسع عشر، العلاقات الدولية والمجتمع الصناعي، وينتهي الكتاب عند نهاية الحرب العالمية الأولى؛ حيث إن ما بعد ذلك يعتبره المؤلفون واقعًا في نطاق علم العلاقات الدولية، مميزًا هو وزملاؤه بذلك بين فكر العلاقات الدولية وبين علم العلاقات الدولية.

ومن الملاحظ أن هذا التقسيم يعكس مركزية أوروبية؛ حيث يلتزم المفاصل التاريخية لتطور الخبرة الأوروبية الفكرية والنظامية، والجدير بالذكر أن المؤلفين نَوَّهُوا إلى هذا التحيز؛ أي التركيز على الفكر السياسي الغربي الذي يبدأ من الفكر الإغريقي وعبر مراحله المتتالية وصولًا إلى الفكر الحديث على أساس أن النظام الدولي الحديث - وفق شرح المؤلفين - قد تطور بعد نظام الدول الأوروبية في القرن السادس عشر، والذي تطور بدوره على أنقاض النظام الوسيط، الذي تكون بدوره من أنقاض نظام الإمبراطورية الرومانية، التي كانت بدورها نتاج الجمهورية الرومانية وريثة فكر اليونان التقليدي.

وبالرغم من اعتراف مؤلفي الكتاب (براون وآخرون) بالتحيز إلى الخبرة الغربية

https://t.me/montlq

(الأوروبية) إلا أنهم لا ينكرون أهمية البحث في فكر غير غربي وغير مسيحي مثل الفكر الإسلامي واليهودي، علمًا بأن أحد فصول كتابهم، وهو الفصل عن العصور القديمة المتأخرة والعصور الوسطى المتقدمة - قد تناول فيما تناول فكر « ابن سينا » و « الفارابي ». بعبارة أخرى، وبالرغم من ادعاء هؤلاء المؤلفين عدم الرغبة في تقديم تاريخ للفكر الدولي، إلا أن تقسيمهم الزمني لفصول الكتاب والذي يعكس تاريخ الخبرة الأوروبية النظمية، إنما يعني - ولو ضمنًا - نمطًا من أنماط تصنيف تاريخ الأفكار على الأقل في ضوء الإطار النظري ثلاثي الأبعاد أو ثلاثي المقولات؛ (الداخلي - الخارجي)، (الخصوصية - العالمية)، (النظام - المجتمع)، فهل يتحقق هذا للباحث أو الدارس الذي يقرأ نصوص الكتاب باحثًا عن خيط ناظم بين مراحل تطور الفكر الغربي في أبعاده الدولية؟ وإذا كان المؤلفون قد ادعوا أن هدف الكتاب ليس تاريخ أفكار محددة، إلا أنه مما لا شك فيه أن القراءة الأفقية المقارنة له لا بد وأن تكشف عن هذا الخيط الناظم.

وفي المقابل، يظل لهذا الكتاب[١] قيمته ودلالته؛ لأنه هو عمل مشترك بين أستاذ نظرية العلاقات الدولية، وأستاذ في النظرية السياسية والعلاقات الدولية، وأستاذ في الفكر السياسي والنظرية السياسية (براون Browen، رينجر Rengger، ناردين Nardin)؛ حيث يتبين من التاريخ العلمي لكلٍّ منهم الجمع بين الفكر والنظرية وبين العلاقات الدولية، الجمع بين هذه التخصصات هو من أهم تقاليد المدرسة البريطانية في العلاقات الدولية، والتي ينتمي إليها هؤلاء المنظرون الثلاثة. ومن أعمدة هذه المدرسة: « مارتن وايت »، و « هيدلي بول »، والذين تحدوا سيادة المدرسة الأمريكية السلوكية على مجال العلاقات الدولية، وكان من أهم ملامح هذا التحدي هو الإصرار على استمرار استدعاء الفكر والقيم والفلسفة في دراسة العلاقات الدولية[٢]، وهو الأمر الذي أفرزته المدرسة الأمريكية بدورها ولكن بعد تراجع فورة السلوكية أمام موجات المراجعة[٣].

---

(١) Ibid.

(٢) Scott Burchill (and others): Theories of International Relations, Palgrave Macmillan, 4th edition, (2009).

(٣) Robert M.A. Crawford, Darryl S. L. Jarvis (eds.) International Relations – Still an American Social Science? Toward Diversity in International Thought, State University of New York Press, (2001).

https://t.me/montlq

ولكن كيف نقابل بين نهج هذه المدرسة البريطانية مع الفكر الغربي وبين نهج من اتجهوا لدراسة موضع العلاقات الدولية من الفكر السياسي الإسلامي انطلاقًا من متطلبات بناء منظور حضاري إسلامي مقارن للعلاقات الدولية؟ للإجابة عن هذا السؤال نبدأ ببيان روابط دراسة العلاقات الدولية بدراسة الفكر السياسي الإسلامي باعتبار الأخير مصدرًا من مصادر التنظير للأولى، وذلك فيما يلي:

https://t.me/montlq

المَبْحَثُ الثَّاني

الفكر السياسي الإسلامي مصدر لتنظير العلاقات الدولية

ما الجديد في الاقتراب من العلاقة بين الفكر السياسي والعلاقات الدولية من منظور حضاري إسلامي مقارنةً بالمنظورات السابق عرضها؟

سؤال تتم الإجابة عنه في نقاط:

- ما دوافع وأهداف هذا الاقتراب؟

- وما أوجه الاختلاف بين هذا الاقتراب وبين اقتراب المنظورات الغربية؟

- وما الجديد في هذا الاقتراب؟

- وما التراكم الذي يحققه في مجال التنظير لعلم العلاقات الدولية؟

- وأخيرًا: كيف يحقق هذا الاقتراب استجابةً للدوافع والأهداف؟ وما الإشكاليات المنهاجية التي تواجه تصميم الإطار النظري لهذا الاقتراب؟

١ - دوافع وأهداف اقتراب الفكر السياسي للتنظير الدولي:

أ - الفكر الإسلامي: الحاضر الغائب في التنظير الغربي الدولي:

تقدم مراجعات حالة علم العلاقات الدولية دوافع بناء منظور حضاري إسلامي مقارن لدراسة العلاقات الدولية، كما تساعد هذه المراجعات في تحديد الغايات من وراء هذا المنظور، ناهيك بالطبع عن دوافع أخرى تنبع من احتياجات الأمة والعالم لتنظيرٍ يراعي الخصوصيات الحضارية، أو تنبع من اختلاف النماذج المعرفية المتقابلة التي ينطلق من أحدها المنظور الحضاري الإسلامي مقارنةً بنموذج آخر تنطلق منه المنظورات الغربية.

بعبارةٍ أخرى، فإن منظورًا حضاريًّا إسلاميًّا باعتباره منظورًا قيميًّا ذا طبيعة خاصة ينطلق من الواقع ويتجه إلى تغييره، دون إسقاط للأسباب المتصلة بالعوامل المادية، وباعتباره - من ناحيةٍ أخرى - منظورًا إسلاميًّا حضاريًّا؛ تمييزًا له عن منظور فقهي يقفز إلى الأذهان دائمًا حين الإشارة إلى العلاقات الدولية في الإسلام[1]. إن خصائص هذا المنظور إنما تمثل استجابةً لأزمة العلم التي أفصحت عنها مراجعات نظرية العلاقات

---

(١) د. نادية محمود مصطفى، العلاقات الدولية في الإسلام: نحو تأصيل من منظور الفقه الحضاري، مجلة المسلم المعاصر، العدد (١٣٣/ ١٣٤)، (٢٠٠٩م).

https://t.me/montlq

الدولية عبر العقدين الماضيين (والسابقة الإشارة إليها)، وهي المراجعات التي بيّنت أربع مجموعات من الإشكاليات: داخلي - خارجي، قيمي - مادي، عسكري - اقتصادي - ثقافي، صراعي - تعاوني.

بل إن مراجعة حالة العلم قد أبرزت جوانب أخرى لأهمية دور الفكر في دراسة العلاقات الدولية[١]، فلقد وفرت مراجعة حالة العلم خلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين بيئة معرفية ومنهاجية صالحة لاستقبال إسهام تراث فكري إسلامي بصفةٍ عامة وإسهام بعض رموزه بصفةٍ خاصة (مثل ابن خلدون)[٢]، بل يمكن القول: إن هذه المراجعة قد أفرزت في الواقع مناخًا يدلل على مصداقية مداخل المنظور الإسلامي - منذ البداية - نحو الظاهرة الاجتماعية بصفةٍ عامة والدولية بصفةٍ خاصة باعتباره مدخلًا حضاريًّا.

وفي المقابل تجدر ملاحظة أن جهود التنظير الغربية - المستعينة بالفكر السياسي، لم تقترب من الفكر الإسلامي، شأنها في ذلك شأن جهود التنظير المستعينة بالتاريخ والتي لم تقترب بدورها من التاريخ الإسلامي[٣].

بعبارةٍ أخرى، إذا كان الفكر الإسلامي والفلسفة الإسلامية موضع اهتمام المستشرقين الجدد أو متخصصي الدراسات الإسلامية والشرق أوسطية، إلا أن منظري العلاقات الدولية « الغربيين » لم يمتدوا إليهما، سواء في معرض اهتمامهم بالجذور الفلسفية للمنظورات، أو سواء في معرض تجدد اهتمامهم بالفكر الدولي. **ولم يكن هذا الوضع إلا واحدًا من مظاهر التحيز في مجال نظرية العلاقات الدولية؛ نظرًا لسيادة أحادية المنظور حتى قبل ما يزيد عن العقدين من الزمان، حين بدأت في مرحلة ما بعد السلوكية مراجعة حالة علم العلاقات الدولية، وكان من أهم سماتها ظهور الدعوة إلى تعدد المنظورات الحضارية.**

وهي الدعوة التي تدعمت بعد ذلك في ظل مرحلة ما بعد الوضعية وما بعد الحداثة،

---

(١) د. نادية محمود مصطفى، إشكاليات البحث والتدريس... مرجع سابق.

(٢) د. نادية محمود مصطفى، أفكار حول إسهام التراث الخلدوني في الفكر الدولي والنظرية الدولية... مرجع سابق.

(٣) د. نادية محمود مصطفى، التاريخ ودراسة النظام الدولي، بحث مقدم إلى الندوة المصرية الفرنسية التاسعة تحت عنوان: « آفاق العلاقة بين العلوم السياسية والعلوم الاجتماعية »، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، فبراير (٢٠٠٠م).

https://t.me/montlq

فلقد تجددت الأطروحات وتعاقبت مبيّنةً كيف أن منظورات الحقل المتعاقبة عليه تعكس عنصرية غربية وتحيزًا إثنيًّا وحضاريًّا؛ حيث لا تتضمن هذه المنظورات مشاركة رؤية الدول النامية أو غير الغربية، **في حين أن الوصول إلى « عالمية » علم العلاقات الدولية يفترض مشاركة منظورات أخرى غير الغربية**(١).

ب - الفكر الإسلامي والتنظير للعلاقات الدولية من منظور حضاري إسلامي... الدوافع والأهداف:

إن الفكر الإسلامي مصدرٌ للأساس والجذور الفلسفية والفكرية - ناهيك بالطبع عن الفقهية - لمنظورٍ حضاريٍّ إسلامي. هذا فضلًا عن كونه في تطوره مرآة لتطور أوضاع الأمة الإسلامية وموضعها من العالم.

---

(١) حول تفاصيل هذه المراجعات وأطروحاتها ونتائجها انظر: د. نادية محمود مصطفى، إشكاليات البحث والتدريس... مرجع سابق (ص٣١، ٣٢).

ومن أهم رموز علم العلاقات الدولية الذين قدموا هذه الأطروحات خلال دراساتهم عبر عقدين من تطور نظرية العلاقات الدولية:

- Hedley Bull, New Directions in the Theory of International Relations, Op. Cit. (pp. 282- 283).

- K.J. Holsti: Along the Road to International Theory, International Journal, No. 2, (1984), (p. 360).

- C. Kegly, E. Wittkopf, World Politics, trend and transformations, Third Edition, St. Martin's Press, New York, 1981, the Introduction.

- O. Waever, "The Sociology of not so International Discipline: American and European Developments in International Relations, International Organizations, Vo. 52, No.4, (1998), (pp. 687- 727).

- O. Waever, "Figures of International Thought: Introducing Persons Instead of Paradigms, (in): I.B. Neumann and O. Waever (eds.): The future of International Relations, Masters in the making, Routledge, (1997).

- Steve Smith: Bringing Our World Into Existence: International Relations Theory and September 11, International studies quarterly 48, (2004), (pp. 499- 515).

- S. Smith: The Self Images of a Discipline, Op.Cit.

- Paylos Hatzopoulos, Fabio Petito (eds.), Op.Cit.

- Alexander Wendt: Social Theory of International Politics, Op.Cit.

- د. نادية محمود مصطفى، إعادة تعريف السياسي في العلاقات الدولية، مرجع سابق.

- د. ودودة بدران، دراسة العلاقات الدولية في الأدبيات الغربية ومشروع العلاقات الدولية في الإسلام، في: مقدمة مشروع العلاقات...، مرجع سابق.

https://t.me/montlq

مصدر للتنظير:

يمثل الفكر مصدرًا بنائيًّا للمنظور بعد المصادر الأصولية التأسيسية (القرآن والسنة)، ومن ثم، ونظرًا لطبيعة مصادر المنظور، ما بين مصادر ثابتة (الأصول) ومصادر متغيرة (الاجتهادات الفقهية والفكرية والفلسفية)، فلا بد من الأخذ في الاعتبار إشكالية الاستمرارية والتغيير، سواء من حيث المحتوى أو المنهاجية.

ومن هنا يبرز أول جوانب أهمية الرجوع للفكر الإسلامي من أجل التنظير فإذا أضحت نظرية العلاقات الدولية تمتد إلى الأبعاد القيمية الثقافية والحضارية، فإن الفكر السياسي مجال تبرز على صعيده مثل تلك الأبعاد.

بعبارةٍ أخرى، وعلى ضوء ما سبق، فإن الاهتمام بالفكر السياسي الإسلامي ودوره وموقعه من عملية التنظير للعلاقات الدولية يحقق مقارنة بمنظورات غربية استدعت الفكر أيضًا تراكمًا على جانبين:

- **الجانب الأول هو علاج ما اعترى أدبيات علم العلاقات الدولية الغربي من إهمال لإسهام الفكر الإسلامي في هذا التنظير**؛ حيث اقتصر منظرو العلاقات الدولية على استدعاء الفكر الغربي القديم والوسيط والمعاصر بروافده المختلفة، في نفس الوقت الذي تبلورت الدعوة إلى تعدد المنظورات الحضارية.

- في المقابل، **فإن الجانب الثاني هو بناء منظور إسلامي للعلاقات الدولية، على نحوٍ يختلف عما اعتاد عليه دارسو العلاقات الدولية في الإسلام** (كما سنرى لاحقًا)، وهنا أتوقف عند أبعاد المقارنة بين أهداف مثل هذه الأدبيات الغربية لاستدعاء دراسة العلاقات الدولية في الفكر السياسي (ناهيك عن كيفية الاستدعاء) وبين الأهداف المناظرة لقراءة الفكر الإسلامي في نطاق تأسيس وبناء منظور إسلامي للعلاقات الدولية، فما أبعاد الاختلاف أو الاتفاق في الأهداف بين المحاولتين؟

تتم الإجابة عن السؤال السابق باستدعاء رؤية « براون » وزملائه في كتابه العلاقات الدولية في الفكر السياسي، السابق شرحها، واستكمالها فيما يتعلق بغايات ودوافع القراءة في الفكر. ومن ثم، يمكننا الإشارة إلى ما يلي:

بالنظر إجمالًا إلى رؤية « براون » وزملائه، يمكن التعليق كالآتي: إن تحديد « براون » لهدف دراسته ومنهاجيته - على نحوٍ قد يبدو من الوهلة الأولى - وكأنه تخلص من عبء منهاجي ومهمة منهاجية صعبة - هو تحديد يعكس في الواقع - ولو ضمنيًّا - منهاجية

https://t.me/montlq

ذات غاية علمية مهمة وهي عدم تكرار ما انتقده الكتاب لدى الواقعيين أو لدى غيره من الباحثين المهتمين بالفكر الدولي؛ أي تقديم تاريخ للأفكار لإثبات رؤية معينة، فإن إطاره النظري يحمل مواقف من قضايا أساسية، وكذلك فإن ترتيبه للفصول وعناوينها - كما رأينا - يقدِّم دعوة للقارئ أن يكتشف الفروق بين خطابات العلاقات الدولية الكلاسيكية وبين خطابات العلم الحديث.

فإن توقف « براون » عند مفاهيم: الدولة، والقوة، والمصلحة، وكيف أن الواقعيين يفتعلون أخذها من التاريخ - هو في حد ذاته دعوة ضمنية للتعرف على أن التاريخ الفكري لا يوجد فيه هذه المسلمات لدى الفكر الواقعي. وبهذا، فإن « براون » - بشكلٍ ضمني - يحدد موقفًا فكريًّا ورؤية للعلاقات الدولية - من خارج صندوق الواقعية والوضعية - وهو الصندوق الذي وإن بدا مهيمنًا إلا أنه يتعرض للنقد والمراجعة، وأهم وسائل ذلك هو القراءة في الفكر الدولي بطريقةٍ أخرى، وهذه هي الغاية العلمية المنهاجية التي يسعى لها « براون » حتى ولو بدا أنه ليس له موقف يدافع عنه من خلال مجرد عرض نصوص تاريخية فكرية حتى (١٩١٨م).

وفي المقابل، فإن دوافع وغايات القراءة في الفكر الإسلامي بحثًا عن « العلاقات الدولية » أكثر تعقيدًا مما قدَّمه « براون » ولا تستقيم مع انتقاداته؛ ذلك لأن قراءتنا هذه - كما سبق القول - تنطلق من اعتبار الفكر الإسلامي مصدرًا بنائيًّا من مصادر منظور إسلامي للعلاقات الدولية. فبعد تحديد مبررات الحاجة لهذا المنظور وخصائصه[١]، فهو ما زال بحاجةٍ إلى أمرين: بناء مفاهيم وأبعاد نظرية لا يمكن أن تجد مصدرها في فكر راهن فقط من ناحية، بل إنها في حاجة - من ناحيةٍ أخرى - لبيان التطور في مسار المفهوم المحدد أو الجانب التنظيري مع تطور مسار الأمة وتاريخها؛ لأنه هو تاريخ تطبيق الشريعة (أحكامًا وقيمًا) وتاريخ تفاعلها مع واقع المسلمين وكيفية إدراكهم لها وتطبيقهم لها، **فالفكر الإسلامي - كما سنرى تفصيلًا عند تعريفه - هو نماذج متراكمة عبر العصور يتبين من متابعتها كيفية التفاعل بين الثابت والمتغير وبين المادي والقيمي في كلِّ مرحلةٍ (الاستمرارية والتغير).**

وهذان الأمران لا يمكن إسقاطهما أبدًا استنادًا لنقد « براون » نمط استدعاء بعض المنظورات الغربية للفكر الغربي؛ ذلك لأن هذين الأمرين يتصلان بطبيعة منظور

---

(١) انظر: د. نادية محمود مصطفى، إشكاليات البحث والتدريس في العلاقات الدولية من منظور حضاري، مرجع سابق.

https://t.me/montlq

إسلامي وخصائصه مقارنةً بهذه المنظورات الأخرى[1]، فإن هذا المنظور قيمي بطبيعته (أي تقليدي وفق وصف « براون » له) ولكنه ليس جامدًا؛ ذلك لأنه منظور ذو روافد عدة تعاقبت وتزامنت واختلفت تنظيراتها أو مواقفها من مفاهيم وقضايا عدة محل اهتمامنا؛ **لأن التاريخ فكرًا أو مؤسسات أو حركة ليس منقطع الصلة - وفق الرؤية الإسلامية - بالحاضر وبالمستقبل**، فمحور دراستهم جميعًا هو مدى القرب أو البعد عن قواعد وعن أسس ومبادئ وعن أحكام وعن قيم وسنن الشريعة.

بعبارةٍ أخرى « **فالثابت » في منظومتنا، والذي ليس له نظير في المنظورات الغربية، هو الذي يفرض أن تكون دوافعنا وغاياتنا من وراء استدعاء الفكر الإسلامي لدراسة العلاقات الدولية على صعيده (سواء من أجل التنظير أو تحليل واقع الأمة ومآلاتها)** تختلف عن توجه من نقدهم « براون »، بل وتختلف أيضًا عما قدمه « براون » ذاته من توجه.

فنحن لن نبحث في تاريخ الفكر عن أسانيد لمفاهيم مفتاحية في منظورٍ إسلامي للعلاقات الدولية (مثل: الأمة، الجهاد، الدعوة، الحرب، السلام، وغيرها)، ولكن نبحث عن تأصيل هذه المفاهيم وعن كيفية تطورها وأسبابه. ومن ثم، فإن اهتمامنا لن يكون مقتصرًا على مرحلة دون أخرى من مراحل الفكر - لنجد فيها أسانيد ما نريد تقديمه من مفاهيم - ولكن نسعى إلى مسحٍ مقارن ممتد زمنيًّا - بل وإقليميًّا - وهو الأمر الذي ليس بالسهل ويتطلب توقف عند الإشكاليات المنهاجية التي تواجه اقترابنا من منطق الفكر الإسلامي لتحقيق الغايات والدوافع السابقة، وهو ليس بالاقتراب السهل والبسيط في نظر من يعرف ما هو « الفكر الإسلامي » أو على الأقل الفكر السياسي الإسلامي.

وأخيرًا: كيف تم الاقتراب من الفكر السياسي بصفةٍ عامة والفكر السياسي الإسلامي بصفةٍ خاصة لتحقيق أهداف الأطروحات السابقة والخاصة بمجال « التنظير للعلاقات الدولية من منظور حضاري مقارن »، أو باعتباره مرآة لتطور العالم والأمة في قلبه؟

وإذا كان القاسم المشترك بين روافد الواقعية هو مفهوم الصراع وسياسات القوى وتوازناتها التي لا تحكمها إلا المصالح بعيدًا عن القيم والأخلاق وبدون رابطة كلية وشاملة بين الأبعاد المختلفة للظاهرة الدولية (العسكرية، الاقتصادية، السياسية، الثقافية،...)، فإن ذلك مَرَدُّهُ الأسس الفكرية والفلسفية الواحدة التي ترجع في جذورها إلى المكيافيللية والهوبزية.

---

(١) حول هذه الخصائص انظر: المرجع السابق (ص٢٢ - ٢٥).

https://t.me/montlq

وبالمثل نستطيع إرجاع جذور المنظور التعددي الليبرالي (السلمي) إلى مثالية وعقلانية كلٍّ من: « كانط » و « جروتشيوس »، أما جذور المنظور الهيكلي أو العالمي فترجع إلى راديكالية « ماركس »[1].

وفي ضوء كل ما سبق نلحظ ملمحين: أحدهما: يربط بين النظرية السياسية ونظرية العلاقات الدولية فيما يسمى النظرية الدولية، **والآخر:** يهتم بما يسمى فلسفة العلاقات الدولية أو الفكر السياسي الدولي أو العلاقات الدولية في الفكر السياسي[2]، وكان هذا الملمح الأخير لصيقًا بالتوجه الذي تراجع في البداية عن الساحة (أي توجه الربط بين العلاقات الدولية وبين العلوم الاجتماعية والإنسانية) وهو التراجع الذي كان مرجعه غلبة التوجه نحو تطوير دراسة العلاقات الدولية كعلم مستقل في ظل منهاجية علمية صارمة تبتعد بهذه الدراسة عن الفلسفة والتاريخ والقانون (باعتبارها من أعمدة المنهاجية التقليدية) إلا أن هذا الملمح - أي فلسفة العلاقات الدولية ومعها النظرية الاجتماعية للعلاقات الدولية وتوظيف التاريخ في التنظير الدولي - قد استعاد الاهتمام في ظل مراجعة حالة العلم في مرحلة ما بعد الحرب الباردة[3].

---

(١) جميع هذه الأعمال تعكس - على اختلاف روافدها - النسق المعرفي الوضعي المادي العلماني، مقارنة بالإسلامي (القيمي التوحيدي). وحول وصف لهذه الانعكاسات ودلالاتها المعرفية والمنهاجية والمقارنة سواء بالنظر إلى قضية محددة (الدولة مثلًا) أو الرؤية للعالم، انظر على سبيل المثال، رؤية نقدية إسلامية (عربية وأخرى تركية) في:

- د. منى أبو الفضل، النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل، ترجمة: عارف عطاري، مجلة إسلامية المعرفة، العدد (٦)، سبتمبر (١٩٩٦م).
- د. أحمد داوود أوغلو، الفلسفة السياسية، ترجمة د. إبراهيم البيومي، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية (٢٠٠٦م).
- كذلك حول رؤية نقدية للنموذج المعرفي الغربي من داخله انظر على سبيل المثال :
- Ralph Pettman, Reasons, Culture Religion, the Metaphysics of World Politics, New York: Palgrave Macmillan, (2004).

(٢) انظر على سبيل المثال:

- F. Parkinson, the Philosophy of International Relations: A Study in the History of Thought, Sage Publications, Inc, (1977).
- Robert Jackson: International Political Thought, Palgrave Macmillan, (2005).
- Chris Brown, Terry Nardin, Nicholas Rengger، International Relations in Political Thought, Cambridge University Press.

(٣) حول أبعاد هذه المراجعة المنهاجية، انظر:

John Louis Gaddis, International Relations Theory and the End of the Cold War, International Security, vo.17, No.3, Winter (1992/1993).

https://t.me/montlq

وإذا كان الفكر الإسلامي والفلسفة الإسلامية هما موضع اهتمام متخصصي هذين المجالين في الغرب إلا أن منظري العلاقات الدولية « الغربيين » لم يمتدوا إليهما، سواء في معرض اهتمامهم بالجذور الفلسفية للمنظورات، أو سواء في معرض تجدد اهتمامهم بالفكر الدولي، ولم يكن هذا الوضع إلا واحدًا من مظاهر التحيز في مجال نظرية العلاقات الدولية؛ نظرًا لسيادة أحادية المنظور حتى قبل ما يزيد عن العقدين من الزمان، حين بدأت في مرحلة ما بعد السلوكية مراجعة حالة علم العلاقات الدولية. وكان **من أهم سماتها ظهور الدعوة إلى تعدد المنظورات الحضارية.**

وهي الدعوة التي تدعمت بعد ذلك في ظل مرحلة ما بعد الوضعية وما بعد الحداثة، فلقد تجددت الأطروحات وتعاقبت مبيّنةً كيف أن منظورات الحقل المتعاقبة عليه تعكس عنصرية غربية وتحيزًا حضاريًّا وإثنيًّا؛ حيث لا تتضمن هذه المنظورات مشاركة رؤية الدول النامية أو غير الغربية.

في حين أن الوصول إلى « عالمية » علم العلاقات الدولية يفترض مشاركة منظورات أخرى غير الغربية[1].

(١) حول تفاصيل هذه المراجعات وأطروحاتها ونتائجها انظر د. نادية محمود مصطفى، عملية بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية...، مرجع سابق (ص٣١، ٣٢).

ومن أهم رموز علم العلاقات الدولية الذين قدّموا هذه الأطروحات خلال دراساتهم عبر عقدين من تطور نظرية العلاقات الدولية:

- Hedley Bull, New Directions in the Theory of International Relations, International Studies, Vo. 14, No. 2, (1975), (pp. 282- 283).
- K.J. Holsti, Along the Road to International Theory, International Journal, No. 2, (1984), (p. 360).
- C. Kegly, E. Wittkopf, World Politics, Trend and Transformations, Third Edition, New York: St. Martin's Press, (1981), the Introduction.
- O. Waever, "The Sociology of not so International Discipline: American and European Developments in International Relations, International Organizations, Vo 52, No 4, (1998), (pp. 687- 727).
- O. Waever, "Figures of International Thought: Introducing Persons Instead of Paradigms," (in): I.B. Neumann and O. Waever (eds.): The Future of International Relations, Masters in the making, Routledge, (1997).
- Steve Smith, Bringing our World into Existence: International Relations Theory and September 11, International Studies Quarterly 48, (2004), (pp. 499- 515).
- S. Smith, the Self Images of a Discipline, Op.Cit. =

https://t.me/montlq

وإذا كان علم العلاقات الدولية (الغربي) تنطلق منظوراته السائدة مما يسمى « النموذج المعرفي الغربي » أي النموذج المعرفي للحداثة (المادي، العلمي، النفعي، المطلق) مقارنة بما يسمى النموذج المعرفي « الحضاري أو الإنساني أو القيمي » ومن أمثلته الإسلامي[١]، أو ما يسمى « النموذج المعرفي المتأرجح » مقارنة بما يسمى النموذج الرأسي[٢]، **فإن من أهم مساحات تحيز منظورات هذا العلم هو استبعادها للتراث الإسلامي من مجال التنظير للعلاقات الدولية سواء التراث التاريخي أو التراث الفلسفي الفكري (ناهيك بالطبع عن التراث المتصل بالأصول)، ومن ثم، فإن الدعوات السابقة الإشارة إليها عن تعدد المنظورات الحضارية في مجال العلاقات الدولية ما كانت لتتحقق دون تحقق إسهام هذا التراث الإسلامي - بواسطة أبناء دائرته الحضارية أو غيرهم - في عملية التنظير**[٣].

وفيما يتصل بالتراث الفكري والفلسفي بصفة خاصة، فإن أحد الأعمال الغربية

= - Paylos Hatzopoulos, Fabio Petito (eds.), Religion in International Relations: The Return from Exile, Palgrave/ Macmilan England, (2003).

- Alexander Wendt, Social Theory of International Politics, Cambridge University Press, (2004).

د. نادية محمود مصطفى، إعادة تعريف السياسي في العلاقات الدولية، في: د. نادية محمود مصطفى (محرر)، علم السياسة: مراجعات نظرية ومنهاجية، مرجع سابق.

د. ودودة بدران، دراسة العلاقات الدولية في الأدبيات الغربية ومشروع العلاقات الدولية في الإسلام في مقدمة مشروع العلاقات... مرجع سابق.

* ومن أحدث الأعمال الشاملة في هذا المجال بصفة خاصة انظر:

- Robert M.A. Crawford, Darryl S. L. Jarvis (eds.) International Relations – Still an American Social Science? Toward diversity in International Thought, State University of New York Press, (2001).

- Ralph Pettman, Op. Cit.

(١) د. عبد الوهاب المسيري، فقه التحيز، في: إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، عبد الوهاب المسيري (محرر)، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٩٩٥م).

(٢) د. منى أبو الفضل، النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل، مرجع سابق (ص٦٩ - ١٠٩).

(٣) انظر إسهامات مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، فيما يتصل بالأصول وبالتاريخ، وبهذا الصدد انظر بصفة خاصة: المداخل المنهاجية الأربعة التي عالجت الإشكاليات المعرفية والمنهاجية لهذه المصادر التأسيسية والمصادر البنائية لمنظور إسلامي (انظر الجزء الأول، والثاني، والثالث والسابع من المشروع) مقارنة بالمصادر الغربية من حيث إهمالها لهذه المصادر أو طبيعة اهتمامها بها، وعلى نحو مثَّل تراكمًا واضحًا ومقارنًا.

https://t.me/montlq

الرائدة في مجال دراسة العلاقات الدولية في الفكر السياسي[١] قد نوهت إلى اقتصارها على الفكر الغربي، وحقيقة فإن هيكل ترتيب وتصنيف النصوص التي قدّمها الكتاب، قد عكست مركزية أوروبية في تقسيم مراحل التاريخ السياسي وتاريخ الفكر (كما سنرى لاحقًا)، إلا أن مؤلفه اعترف بالتحيز للخبرة الغربية، وأن الكتاب لا يتضمن نماذج من الفكر الإسلامي أو اليهودي وأن ذلك لا ينكر أهمية الحاجة إلى البحث في فكر غير غربي عن العلاقات الدولية.

وحيث لا يمكن الاستمرار في شرح تفاصيل مراجعة حالة العلم ومخرجاتها ذات الدلالة بالنسبة للفكر الإسلامي، فنكتفي في هذا الموضع بالتوقف عند مجموعة من الملاحظات، وتتلخص فيما يأتي:

١ - يتقاطع على صعيد حالة العلم الراهنة جدالان: الجدال بين المعياري - القيمي وبين السلوكي - الإمبريقي، والجدال بين السياسي - الاقتصادي وبين الديني - الثقافي - الحضاري.

٢ - يتجدد الاهتمام بالعودة إلى توظيف التاريخ والفلسفة والاجتماع.

٣ - ظهور الدعوة إلى استنهاض منظورات حضارية أخرى لتتحقق عالمية العلم.

وجميع هذه الملاحظات تولد - كما سبقت الإشارة - بيئة معرفية ومنهاجية تستدعي إسهامات الفكر الإسلامي في دراسة إشكاليات وعمليات ومفاهيم أساسية في مجال العلاقات الدولية، كما سيتضح لنا في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

ومما لا شك فيه أن تأخر إنجاز دراسة الفكر، باعتباره المستوى الثالث من مستويات التأصيل للعلاقات الدولية من منظور إسلامي، بقدر ما مثل في حينه (أي عند نشر أعمال المستويين الأول والثاني (١٩٩٦م)) قصورًا في رؤية المشروع، إلا أن تراكم نتائج المراجعة في حالة العلم من ناحية وتراكم الخبرة البحثية للفريق البحثي من ناحية أخرى (طوال التسعينيات وحتى الآن) لتمثل عمقًا في منطلقات الاقتراب الآن من هدف إنجاز هذا المستوى الثالث في شكل متكامل. فمشاركة في عملية المراجعة لعلم السياسة بصفة عامة واستجابة لتحدياتها جاءت إسهامات إحدى جماعات البحث في العلوم السياسية في مصر والتي دشنت جهودها أعمال العلامة أ. د. حامد ربيع والعلامة أ. د. منى أبو الفضل، فكان

---

(١) Chris Brown (and others), Op.Cit.

https://t.me/montlq

للأول فضل التنبيه إلى أهمية التراث الإسلامي في التنظير للعلوم السياسية[١] وكان للثانية فضل تأسيس التدريس والبحث على منظور حضاري مقارن وتطوير أبعاد هذا المنظور (أسسه المعرفية المقارنة بالغربي، الدوافع إليه، أهدافه ومآلات تطبيقه بالنسبة للعلم وبالنسبة لواقع الأمة الإسلامية)[٢].

وبذا يمكن القول: إن مساهمة هذه الجماعة البحثية في المراجعة المعرفية والمنهاجية والنظرية قد دُشنت منذ بداية الثمانينيات؛ أي منذ إرهاصاتها الأولى في الغرب، وحتى قبل أن تتبلور تلك الأخيرة على ما أضحت عليه منذ نهاية الحرب الباردة وحتى الآن، وفي مجال العلاقات الدولية بصفة خاصة توالت جهود هذه الجماعة منذ مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، ثم مع جهود بناء منظور حضاري مقارن لدراسة نظرية العلاقات الدولية (كما سبق التنويه)، وعبر جهود دراسة العلاقات الدولية المعاصرة للأمة الإسلامية[٣]، وعبر التأصيل لمجال الدراسات الحضارية والتحليل الثقافي للظاهرة السياسية، ولقد تحققت « إسهامات معرفية ومنهاجية ونظرية » لهذه الجماعة البحثية في: مجال القيم، وفي مجال المفاهيم (القوة)، وفي مجال العمليات (العولمة والعالمية)، وفي مجال القضايا، ووحدات التحليل ومستوياته، وكذلك في مجال منهاجية توظيف التاريخ (من منظور مقارن) لدراسة العلاقات الدولية علاجًا لتحيز علم العلاقات الدولية الغربي بإسقاط خبرة التاريخ الإسلامي[٤].

وحيث إنه لا يمكن التوقف التفصيلي عند مدلول هذا الإسهام المعرفي - الحضاري -

---

(١) د. سيف الدين عبد الفتاح؛ إسهامات حامد ربيع في دراسة التراث السياسي الإسلامي، في: د. حسن نافعة، د. عمرو حمزاوي (محرران)، تراث ربيع بين كفاحية العالم ومقتضيات المنهج، أعمال ندوة احتفالية حامد ربيع، جامعة القاهرة: قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية (٢٠٠٣م).

(٢) Mona Abul Fadl, Islamization as a Force…, Op. Cit.

(٣) انظر بصفة خاصة: حولية « أمتي في العالم »، حولية قضايا العالم الإسلامي، القاهرة: مركز الحضارات للدراسات السياسية، (تم صدور أربعة أعداد في الفترة من (١٩٩٩ - ٢٠٠٥م)، كما تم إصدار موسوعة الأمة في قرن (عدد خاص من الحولية صدر في ستة أجزاء في ٢٠٠٣م) ثم صدر عددٌ خامس في (٢٠٠٧م)، (الإصلاح في الأمة بين الداخل والخارج).

(٤) حول التوجهات العامة لإنجاز هذه الجماعة البحثية، انظر:

د. نادية محمود مصطفى، التوجهات العامة للبحث والتدريس في العلاقات الدولية، مرجع سابق.

د. نادية مصطفى، العلاقات الدولية في الإسلام من خبرة جماعة علمية إلى معالم منظور حضاري جديد، كلمة التحرير، مجلة المسلم المعاصر، العدد (١٣٧، ١٣٨)، أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر (٢٠١٠م)، (ص٥ - ٥٥).

https://t.me/montlq

المقارن في التنظير للعلاقات الدولية وفي دراسة أبعادها التطبيقية التاريخية المعاصرة، **فإنه يكفي القول: إن دوافع الاهتمام بموضوع الفكر الإسلامي في الفكر الدولي والنظرية الدولية هي تكملة لمنطلقات وتوجهات وغايات هذا الإسهام المعرفي الحضاري المقارن** (أي التنظير للعلاقات الدولية من منظور إسلامي، بالرجوع إلى الأصول وإلى الفقه والفكر والفلسفة في التراث الإسلامي وإلى التاريخ الإسلامي)، **كما يمثل من ناحية أخرى إضافة إلى نظرية العلاقات الدولية من مجال الدراسات الحضارية التي ينتمي إليها هذا الفكر الإسلامي؛ حيث أضحت دراسة العلاقات الدولية تهتم بالأبعاد الحضارية، والفكر هو مجال أساس تتبلور على صعيده (بكافة مستوياته، التراثية والحديثة والمعاصرة وأيضًا الاستشراقية) الأبعاد الحضارية للعلاقات الدولية أو للعلاقات بين الأمم والشعوب سواء من منظور غربي أو من منظور إسلامي.**

مفاد القول عن هذه المجموعة الأولى من الدوافع والأهداف التي تطرح العلاقة بين التنظير وبين الفكر: أنها بيّنت حتى الآن دوافع استدعاء « الفكر الإسلامي الدولي » أو العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي في بناء منظور إسلامي مقارن في نظرية العلاقات الدولية (الأساس والجذر الفلسفي والفكري للمنظور) وذلك بعد أن بيّنت موضع هذا الفكر أيضًا من مصادر تأصيل العلاقات الدولية في الإسلام باعتباره المستوى الثالث من مستويات مصادر هذا التأصيل بعد الأصول والتاريخ، مع ملاحظة ضرورة التمييز بالطبع بين المصادر التأسيسية (الأصول) والمصادر البنائية المكملة (التاريخ والفكر). كما أن هذه المجموعة الأولى من الدوافع والأهداف، قد أشارت من ناحية أخرى، إلى **اهتمام أدبيات علم العلاقات الدولية الغربية بالبحث في موضع العلاقات الدولية من تراث الفكر الغربي أيضًا. إذن هناك حاجة لإحداث التراكم على جانبين: الجانب الأول هو: العلم الغربي علاجًا لإهماله الفكر الإسلامي؛ حيث اقتصر منظرو العلاقات الدولية على استدعاء الفكر الغربي القديم والوسيط والمعاصر بروافده المختلفة، في نفس الوقت الذي تبلورت الدعوة إلى تعدد المنظورات الحضارية، وفي المقابل فإن الجانب الثاني هو جانب بناء منظور إسلامي للعلاقات الدولية وعلى نحو يختلف عما اعتاد عليه دارسو العلاقات الدولية في الإسلام من منظور فقهي بالأساس أو تاريخي فقط (كما سنرى لاحقًا).**

هنا أتوقف عند أبعاد المقارنة بين أهداف مثل هذه الأدبيات الغربية لاستدعاء دراسة العلاقات الدولية في الفكر السياسي (ناهيك عن كيفية الاستدعاء) وبين الأهداف

https://t.me/montlq

المناظرة لقراءة الفكر الإسلامي في نطاق تأسيس وبناء منظور إسلامي للعلاقات الدولية.

فما أبعاد الاختلاف أو الاتفاق في الأهداف بين المحاولتين؟

* * *
* *
*


https://t.me/montlq

https://t.me/montlq

المَبْحَثُ الثَّالِثُ

الفكر مرآة تطور حال الأمة وعلاقاتها الخارجية

أي كانت درجة أهمية وطبيعة استدعاء الجذور الفكرية الفلسفية خلال التنظير لأبعاد دراسة العلاقات الدولية (بناء المفاهيم، الاستمرارية والتغير في المفاهيم... إلخ)، فيظل كما سبق القول للعملة وجه آخر وهو الفكر كمرآة للأوضاع العالمية المتغيرة. وهنا يبرز الفارق بين منظور ما - إسلامي أو غيره - للعلاقات الدولية يستدعي الفكر للتنظير، وبين العلاقات الدولية في الفكر السياسي (أو الفكر السياسي الدولي) باعتباره فرعًا أو مجالًا متميزًا من مجالات علم العلاقات الدولية على غرار الاقتصاد السياسي الدولي، أو الدراسات الاستراتيجية.

وَبِغَضِّ النظر الآن عن الاختلاف بين الاقترابينِ وكيفية تجسير الفجوة أو الجمع بينهما لأغراض هذه الدراسة (وهو ما سنتطرق إليه في الفصل الثاني من هذا الكتاب)، إلا أنه يظل لما يمكن وصفه بالفكر السياسي الدولي أهميته، والذي تتعدد دوافع الاهتمام به وأهداف دراسته، فهو مجال أساسي لاستكمال الأبعاد الحضارية لمنظور إسلامي، فهو مدخلٌ حضاريٌّ تاريخيٌّ ومعاصرٌ على حدٍّ سواء. كيف؟ تتضح الإجابة في ضوء خبرة أكثر من عقد من الزمان بعد نشر مشروع العلاقات الدولية في الإسلام (١٩٩٦ - ٢٠٠٨م).

إن مشروع العلاقات الدولية في الإسلام ثم عملية بناء المنظور الذي قامت على نتائجه قد أبرزا كيف أن هذه الحلقات المتتالية تؤكد أن مشروع العلاقات الدولية في الإسلام لم يكن مجرد بنية تحتية لبناء منظور إسلامي، ولكن يساهم أيضًا في تأسيس حقل جديد في مجال دراسة العلاقات الدولية، يمكن وصفه « **حقل الدراسات الحضارية الدولي** »، وهو حقل تساهم فيه فروع معرفية متعددة إلى جانب فروع علم السياسة ذاته، ولكن من منظور حضاري إسلامي.

وبذا نكون قد حققنا تراكمًا مقارنةً بمداخل أخرى لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام (مداخل فقهية وشرعية وقانونية سواء بأقلام عربية أو استشراقية)، ولعل أهداف مشروع العلاقات الدولية في الإسلام كانت واعية منذ البداية على أن أهداف مُنَظِّري السياسة ومنهاجياتهم لا بد وأن تختلف عن أهداف مداخل معرفية أخرى اهتمت

https://t.me/montlq

أيضًا بالعلاقات الدولية كموضوع من موضوعات الشريعة أو الفقة أو القانون أو التاريخ أو الفلسفة[١].

* وتتلخص نتائج مراجعتنا لحالة العلم ومنظوراته في عدة نقاط سبق وأشرنا إليها تفصيلًا في المبحث الأول من الفصل الأول من هذا الكتاب:

أن ثمة تغيرًا مستمرًّا في حركة العلم ومنظوراته المختلفة على إثر التغير المستمر وشديد التعقيد في الواقع الدولي والعالمي، مما أظهر تعدد المنظورات المتنافسة والمتقابلة في دراسة العلاقات الدولية والسياسة العالمية وبروز أوضح للمنظورات التى تعطي أولوية للأبعاد الثقافية الحضارية عن تلك التى سادت قبلُ بأولوية السياسي العسكري ثم الاقتصادي..

الأمر الذى أكد عدم صحة الادعاء العلمي باستبعاد القيمي والثقافي والذاتي في التحليل العلمي حلًّا لإشكالية الاستقطاب العلمي - القيمي.

ومن ثم، فالظواهر الدولية معقدة ومركبة بطبيعتها مما يستلزم لفهم عميق ودقيق لها البعدَ عن الجزئية والاختزالية عند تناولها؛ فلا يجوز الاكتفاء بالتركيز على الأبعاد العسكرية أو الاقتصادية أو حتى الثقافية دون غيرها، بل لا بد من رؤية كلية.

هذه الرؤية الكلية تستدعي مراجعة الانفصام التام بين الحقول المعرفية وضرورة تفعيل التعاون البيني ونبذ للتخصصات المختلفة في العلوم الاجتماعية والإنسانية، وفي قلبها - في هذا السياق - علم العلاقات الدولية وتخصصات الفكر السياسي والفقه وغيرها من العلوم الاجتماعية.

- وإذا كنا نَصِف منظورًا إسلاميًّا للعلاقات الدولية بأنه منظور قيمي، ولكي نزيده وضوحًا مقارنة بغيره من منظورات قيمية أخرى على صعيد العلم، فيمكن القول أيضًا: إنه منظور حضاري إسلامي. وذلك تمييزًا له عن المنظور الفقهي الإسلامي، فغالبًا ما يبرز في الأذهان وفي معظم الأعمال التي تصدت لنظرية العلاقات الدولية في الإسلام (كما سنرى لاحقًا) كما لو أن العلاقات الدولية في الإسلام هي مجرد فقه الأحكام أو فقه المبادئ والأسس، في حين أن الشريعة الإسلامية أكثر اتساعًا من هذين المجالينِ فقط، وانطلاقًا أيضًا من القرآن والسُّنة، فهي تتضمن أيضًا القيم والسنن.

---

(١) انظر مقدمة المشروع، مشروع العلاقات الدولية... مرجع سابق.

https://t.me/montlq

ولقد تبلور هذا المنحنى - أي نحو منظور حضاري - منذ وَضْعِ اللبنات الأولى لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام، وذلك مع المداخل المنهجية للتعامل مع مصادر تأسيس وبناء منظور إسلامي اجتهادي معاصر. وهذه المصادر هي الأصول (القرآن والسُّنة)، والفقه وتاريخ العهد النبوي والخلافة الراشدة[١]. وكذلك المداخل المنهجية لدراسة التاريخ - ممارسة وفكرًا[٢] - باعتبارها مصادر مكملة للمصادر التأسيسية، وهي وإن انطلقت من الوحي أيضًا، إلا أنها بالطبع ليست على نفس مستوى المصادر التأسيسية (القرآن والسُّنة) أو المصادر البنائية الأساسية، أي الفكر الفقهي العام، وخبرة الخلافة الراشدة باعتبارهما نماذج قياسية، أما المصادر البنائية المكملة وهي خبرة التاريخ - ممارسة وفكرًا - فهي مصادر متغيرة، ومن ثم هي مصادر لاختبار السُّنَنِ والقيم سواء فعلًا وممارسة أو لاختبار كيفية إدراك المسلمين لهذه السنن والقيم (التغير وشروطه)[٣].

بعبارة أخرى، فإن الجمع بين المصادر التأسيسية والمصادر البنائية والاختبارية، إنما يقدم توجهًا أكثر اتساعًا من التوجهات التقليدية التي تنطلق من أحد هذه المصادر أساسًا لتقدم إما رؤية فقهية أو تاريخية أو ... إلخ عن العلاقات الدولية في الإسلام.

ومن ناحية أخرى فإن بناء المشروع في كلياته ابتداء بالجزء الثاني عن القيم كمدخل لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام وانتقالا[٤] إلى المداخل المنهجية لمصادر التأسيس السابق الإشارة إليها - إنما يدعم من توضيح هذا المنحنى للمشروع؛ أي السعي نحو منظور حضاري.

فلقد كان الجزء الثاني من المشروع (القيم) هو بمثابة قراءة جامعة لجهود المشروع ونتائج أجزائه؛ لذا فهو يقدم خلاصة شاملة لرؤيته الاجتهادية المعاصرة ذات الطابع الحضاري الكلي؛ حيث يؤسس هذا الجزء لرؤية المشروع باعتبار الدعوة كأساس

---

(١) د. سيف الدين عبد الفتاح، د. أحمد عبد الونيس، د. عبد العزيز صقر، د. مصطفى منجود، المداخل المنهاجية، الجزء الثالث من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق.

(٢) د. نادية محمود مصطفى، مدخل منهاجي لدراسة التطور... الجزء السابع من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق.

(٣) د. سيف الدين عبد الفتاح، القرآن وتنظير العلاقات الدولية في الإسلام: خبرة بحثية، في: د. سيف الدين عبد الفتاح وآخرون، المداخل المنهاجية... مرجع سابق (ص٨ - ١٠).

(٤) د. سيف الدين عبد الفتاح، مدخل القيم... مرجع سابق.

https://t.me/montlq

للعلاقة بين المسلمين والعالم، وما يترتب على ذلك من رؤية للدولة، وللأمة وللجهاد وللحرب والسلم وغيرهم من القضايا والمفاهيم والأبعاد.

كما أن تدشين المداخل المنهاجية لدراسة المصادر التأسيسية (الجزء الثالث) بما قدمه د. سيف الدين عبد الفتاح عن الرؤية القرآنية - يستدعي التوقف لشرح المقصود بجذور هذا المنحنى الحضاري للمنظور الذي سعينا لتقديمه، فوفق طرح د. سيف[1] فإن الرؤية القرآنية عن العلاقات الدولية ليست في آيات الأحكام فقط، ولكن أيضًا في الرؤية الكلية للإنسان والكون والحياة والزمان، وهذه الرؤية القرآنية هي التي تمكننا من الخروج من دائرة المدخل الفقهي الجزئي المحدود (الذي يتمحور حول قضايا إدارة الحرب أو السلام فقط) إلى المدخل الرحب الحضاري الذي يستدعي كل أنماط التفاعل الحضاري التي تتمحور حول مراكز أخرى وليس فقط القتال والحرب وتحقيق السلام، وبذا تصبح الرؤية القرآنية - منذ البداية - تؤصل وتؤسس لرؤيةٍ للعلاقات بين الأمم تلك التي تسمى الآن « رؤية للنظام العالمي ».

فمثلًا يرى د. سيف أن المستشرقين هم الذين أسسوا للقراءة المتميزة ضد فقه تقسيم دار السلم ودار الحرب وهم الذين ينقدونه وينقضونه ويتهمون به المسلمين، بل إن رؤاهم الحديثة هي التي أسست المعايير الاستئصالية الصراعية المادية، الضيقة المصالح، وأسقطوها على تراثنا فكرًا وحركة.

بعبارة أخرى، وانطلاقًا من هذه المحطة الأولى التي قدمها د. سيف الدين عبد الفتاح، وفي ضوء القراءة المتراكمة للمشروع ونتائجه وما تلاه من أعمال، يمكن أن نؤكد الآن أن المشروع أعاد قراءة كل ما سبق من اجتهادات، وفي ضوء فقه واقع أمتنا، ثم قدمنا رؤية جديدة وفق منهاجية محددة المعالم وبواسطة متخصصي علوم سياسية لا متخصصي فقه شرعي أو فقه قانوني دولي فقط.

إذن قدمنا رؤية تأصيلية بنائية وليست اعتذارية أو تبريرية دفاعية، أسسنا لها بعملٍ جماعي انطلق من رؤى نقدية سواء لمنتجات العلوم الغربية أو العلوم الشرعية ذات الصلة. إن هذه العملية التنظيرية الممتدة المتعددة المستويات بقدر ما تمثل بنية تحتية لبناء منظور إسلامي مقارنة مع منظورات العلم الأخرى (كما قدّمنا في المجموعة الأولى من الدوافع والأهداف)، إلا أنها تمثل في حدِّ ذاتها عملًا متكاملًا تأصيليًّا بنائيًّا

---

(١) المرجع السابق (ص٨ - ١٠).

https://t.me/montlq

في مجالات القانون الدولي، النظرية السياسية، نظرية العلاقات الدولية. ومن ثم فإن المشروع بقدر ما كان نتاج تفاعل حي بين عدة تخصصات ومجالات معرفية - فهو كان أيضًا بمثابة إضافة وتراكم على صعيد كلٍّ من المجالات التالية:

العلاقات الدولية في نظرية الدولة الإسلامية أو نظرية الدولة الإسلامية من مدخل العلاقات الدولية[١]، المصادر الإسلامية في التنظير السياسي[٢]، قواعد السلم والحرب في الإسلام[٣]، القيم في النظرية السياسية الدولية[٤]، التاريخ والتغير النظمي الدولي[٥]، والتحليل النظمي للتاريخ الإسلامي[٦].

ولهذا كله يبرز الدافع لاستكمال الحلقة الغائبة (وهي الفكر السياسي الدولي)، ليس فقط لمجرد استكمال ذلك البناء المتعدد الطوابق بعد انقطاع ١٠ سنوات، ولكن لأن هذه الحلقة الغائبة هي التي ستتراكم في توضيح وشرح صفة « الحضاري » في المنظور الإسلامي وتؤسس لها، وعلى نحو يتراكم مع المنطلقات المنشورة منذ (١٩٩٦م)، ومع الجهود المبذولة طوال عقد تالٍ وحتى الآن (كما سبق التنويه): لماذا؟ وكيف؟

إن المقصود بالحضاري - بصفة عامة[٧] - الصفة الكلية في الأبعاد السياسية

(١) د. مصطفى منجود، الدولة الإسلامية وحدة التعامل الخارجي في الإسلام، في: مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق، الجزء الرابع.

(٢) د. أحمد عبد الونيس، د. سيف الدين عبد الفتاح، و د. عبد العزيز صقر، المداخل المنهاجية للبحث في العلاقات الدولية في الإسلام، في: مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق، الجزء الثالث.

(٣) كلٌّ من:

- د. أحمد عبد الونيس، الأصول العامة للعلاقات الدولية في الإسلام وقت السلم، في: مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق، الجزء الخامس.

- د. عبد العزيز صقر، العلاقات الدولية في الإسلام وقت الحرب: دراسة للقواعد المنظمة لسير القتال، في: مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق، الجزء السادس.

(٤) د. سيف الدين عبد الفتاح، مدخل القيم إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، في: مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق، الجزء الثاني.

(٥) د. نادية محمود مصطفى، مدخل منهاجي لدراسة تطور وضع ودور العالم الإسلامي في النظام الدولي، في: مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق، الجزء السابع.

(٦) المرجع السابق.

(٧) انظر في مدلولات مفهوم الحضاري وأبعاده ومضامينه في:

د. سيف الدين عبد الفتاح، كلمة ختامية: إشكاليات ومقاربات في مفهوم الحضاري، العدوان، المقاومة الحضارية في حرب لبنان: الدلالات والمآلات، نادية مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح (تنسيق علمي وإشراف)، أماني غانم ومدحت ماهر (مراجعة وتحرير)، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية وبرنامج حوار الحضارات (٢٠٠٧م) =

https://t.me/montlq

والاقتصادية وغيرها، والشمول في الرؤية بين التاريخ، والراهن، والمستقبل، والتعدد في المستويات ما بين الجزئي والكلي، والجمع بين - وليس التضاد بين - الثنائيات (الوحي والعقل، القيمة والواقع، الثابت والمتغير... إلخ).

وهذا المفهوم عن الحضاري هو تجسيد للرؤية الكونية الإسلامية، فإن هذه الرؤية الكونية الإسلامية كرؤية من رؤى العالم[1] هي مدخل مجمع للمجالات المعرفية وهي رؤية تعارفية حضارية، ولقد عكستها رؤى ومنظومة أفكار العديد من مفكري ورموز الإسلام في عصوره المختلفة. وكان « ابن خلدون » من أبرز من قدموا هذه الرؤية الحضارية العمرانية[2]. ومن ثم، فإن دراسة الفكر السياسي الإسلامي من مدخل العلاقات الدولية **ومن ثم إخراج ما يسمى الفكر الإسلامي الدولي - تهدف إلى تحقيق عدة غايات، انطلاقًا من هذا الإطار الكلي السابق شرحه، وتتلخص هذه الغايات في الآتي:**

١ - تقديم الأطر العامة التي أحاطت بإنتاج الفقه الإسلامي، ومن ثم المساهمة في فهم كيفية تطوره باعتباره نتاج التفاعل بين النص وبين الواقع، فإن الفقه الشرعي في تطوره والحركة والممارسة في تطورها لم ينطلقا من فراغ، ولكن من إطار سياسي واجتماعي واقتصادي... داخلي وخارجي، ومن ثم فهما وإن لم يعدا أعمالًا فكرية بالمعنى الواسع إلا أنهما يستندان إلى إطار فكري وإن لم يقدماه مباشرة، أما الأعمال الفكرية المباشرة فهي التي تتصدى للتعبير عن الواقع القائم كما يدركه صاحب الفكر وانطلاقًا من إطاره المرجعي.

وحيث إن المفكرين المسلمين - على اختلاف مداخلهم - يقدمون نتائج اختبارهم

= د. نادية محمود مصطفى: قراءة حضارية في مشاهد أربعة من الحرب العدوانية على غزة، في: غزة بين الحصار والعدوان العدد التاسع من « أمتي في العالم »: كتاب غير دوري، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية (١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م).

د. نادية محمود مصطفى، بناء المنظور الحضاري في العلوم الاجتماعية والإنسانية، في: د. نادية محمود مصطفي، و: د. سيف الدين عبد الفتاح، وماجدة إبراهيم (محررون)، سلسلة قراءة في الفكر الحضاري لأعلام الأمة (٢): التحول المعرفي والتغيير الحضاري: قراءة في منظومة فكر منى أبو الفضل، مرجع سابق.

(١) انظر: مجموعة مقالات د. فتحي الملكاوي عن رؤى العالم - ومن بينها الرؤية الإسلامية الكونية - في مجلة إسلامية المعرفة، الأعداد (٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥).

(٢) انظر شرحًا لماهية رؤية ابن خلدون للعمران باعتبارها رؤية حضارية تعكس الرؤية الكونية الإسلامية في: د. فتحي حسن ملكاوي، رؤية العالم عند عبد الرحمن بن خلدون، دراسة قدمت إلى مؤتمر ابن خلدون والبعد الفكري الإسلامي الذي نظمته جامعة الزيتونة في تونس في فبراير (٢٠٠٦م).

https://t.me/montlq

لسنن وقيم وأحكام الإسلام في واقع الحياة، فإن دراسة هذا الفكر في تطوره - وعبر نماذجه المتنوعة - يقدِّم لنا فكرًا حضاريًّا يساعدنا على اختبار ما هو أكثر من « الفقه الشرعي » عن العلاقات بين المسلمين والعالم، أو عن العلاقات بين المسلمين أنفسهم، أو عن أحوال المسلمين ذاتهم.

ومن ثم، فإن دراسة الفكر الإسلامي كفكر حضاري يساعد على فهم المفاصل التاريخية التي مرت بها الأمة، سواء في تفاعلها مع الآخر، أو فيما بين مكوناتها، أو فيما يتصل بأوضاعها الداخلية، بل ويساعد على اختبار مدى صحة بعض المقولات الاستشراقية الزائفة عن طبيعة الرؤية الإسلامية للعلاقات الدولية، باعتبارها رؤية صراعية تقوم على العنف والحرب ورفض الآخر، فإن هذه المفاصل التاريخية الفكرية من خلال مقارنتها مع نظائرها على صعيد الحركة في التاريخ الإسلامي، لا بد وأن تقدم لنا خريطة عن منعطفات ومرتفعات ومنخفضات فكر المسلمين التعارفي أو التدافعي، وكيف ولماذا؟

٢ - أن واقع الأمة الراهن وحالة الجدالات بين الخطابات حول العلاقات بين الإسلام والغرب - تحتاج لتحديد وضعها على خريطة تطور الفكر الإسلامي الدولي من حيث الاستمرارية والتغير، بل من حيث العوامل المؤثرة والمشكلة لهذه الحالة.

فهل كان الغرب حاضرًا دائمًا بهذا الثقل في فكر المسلمين عبر تاريخهم؟ فإن ما يحيط بالأمة من تحديات خطيرة الآن إنما تنعكس في شكل فوضى المفاهيم وأزمة للفكر الإسلامي تحت قصف المفاهيم الدخيلة: فالاحتلال أضحى حربًا عادلة وحرب تحرير، والدفاع عن النفس والمقاومة أضحت عدوانًا وإرهابًا، وعلمنة الإسلام أضحت تجديدًا للخطاب الديني، والتربية المدنية أضحت اللاعنف والتسامح والسلام لذواتهم، الحكومة الرشيدة أضحت البراجماتية...[1].

---

(١) حول المفاهيم المتقابلة وحول توظيف المفاهيم في تفاعلات السياسة وصراعاتها... انظر على سبيل المثال:

- د. محمد عمارة: معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، القاهرة: دار النهضة - مصر للطباعة والنشر، ٢٠٠٦م.

- د. سيف الدين عبد الفتاح: العولمة والإسلام رؤيتان للعالم، في: د. منى أبو الفضل و د. نادية مصطفى (محرران)، أعمال المشروع البحثي « التأصيل النظري للدراسات الحضارية: العلاقات بين الحضارة والثقافة والدين »، جامعة القاهرة: برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، ودمشق: دار الفكر، ٢٠٠٨م، الجزء السابع.

- د. سيف الدين عبد الفتاح، و د. علي جمعة (إشراف)، مجموعة باحثين، بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج =

https://t.me/montlq

وفي نفس الوقت الذي يتزايد فيه الهجوم على « الإسلام » وليس على مجرد فكر أو ممارسات المسلمين، يزداد جَلد المسلمين لذواتهم مصحوبًا بغياب رؤية واضحة، بل تتعدد الرؤى وتتصادم عن كيفية الخروج من الأزمة، ناهيك عن الفكر الإسلامي والحركات الإسلامية، يقعون في معظمهم - باستثناء من تحالف مع النظم والحكومات - في صفوف المعارضة، وإذا جمع بينها وبين القوى الفكرية والحركية المعارضة الأخرى (غير الإسلامية) مناطق مشتركة فسيظل يفرق بينهم فجوات ليست باليسيرة.

وإذا كانت أزمة الأمة أزمة فكرية بالأساس، وإذا كانت هذه الأزمة الفكرية تعكس أيضًا أزمة الأمة، فمما لا شك فيه أن قراءة فكر الأمة الدولي في تطوره يساعد على متابعة وتكييف مراحل صعود وهبوط الأمة وأسباب القوة والضعف مقارنة بالأمم الأخرى، كما يساعد على فهم كيف تطورت مسائل وتفاصيل هذه القضية الكبرى عبر تاريخ المسلمين، ومن أهم هذه المسائل العلاقة بين الديني والثقافي والسياسي، وبين الإصلاح ووحدة الأمة واستقلالها الخارجي (كما سنرى لاحقًا في الفصل الثاني من هذه الدراسة).

٣ - في مواجهة فوضى المفاهيم وحرب الأفكار والقلوب التي أعلنها الغرب على الإنسان المسلم في عصر العولمة، وبعد أن خاضها مع النخب في مرحلة الاستعمار وما بعده، **وفي مواجهة جلد الذات نحتاج لتجديد فكري، وحرب مضادة فكرية، كغاية في حد ذاتهما، على اعتبار أن أزمتنا أزمة فكرية وليست مادية فقط، ولكن الأهم أننا نحتاجهما أيضًا كسبيل نحو بناء حركة إصلاح وتدافع رشيدة. ومن ثم، فإن افتقاد أساليب الحركة الناجحة والحاجة للانتقال من مجرد طرح الأفكار والرؤى، إلى تحديد استراتيجية الحركة ووضع برامج وخطط التنمية، جميعها من الأمور التي تدفع للتساؤل: هل كان غيابها أيضًا وراء فشل برامج الإصلاح المتنوعة عبر ما يزيد عن القرون الثلاثة الأخيرة من عمر الأمة؟ بعبارة أخرى، هل تخطَّى الفكر الإسلامي الدولي حالة الفكر للفكر إلى حالة الفكر للحركة؟ وأخيرًا إذا كانت خصائص الواقع الراهن هي المنطلق لطرح التساؤلات السابقة عن أهمية القراءة في الفكر الدولي الإسلامي، فإن مرجع ذلك هذا التكامل في الرؤية الإسلامية بين التاريخ، والحاضر،**

= تطبيقية، القاهرة: المعهد العالمى للفكر الإسلامي ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، (جزآن)، (٢٠٠٨م).

- د. سيف الدين عبد الفتاح: التربية المدنية: دراسة في المفهوم بين العالمية والخصوصية: الإصلاح أم الإصلاح معكوسًا، مجلة المسلم المعاصر، العدد (١٢٣)، مارس (٢٠٠٧م)، (ص ٢١ - ٧٠).

- د. محمد بريش: مفهوم الإصلاح أو نحو إصلاح لفهم المصطلح، أمتي في العالم: العدد السابع - الإصلاح في الأمة بين الداخل والخارج، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، (٢٠٠٥ - ٢٠٠٦م).

https://t.me/montlq

والمستقبل، فكما لتاريخ الممارسات دوره في التدبر، فإن لتاريخ الأفكار والمواقف الفكرية والرؤى الحضارية دورًا لا يقل حيوية.

مفاد القول عن هذه المجموعة من الدوافع والأهداف الخاصة بدراسة الفكر الإسلامي كمرآة لأوضاع الأمة عبر تطورها التاريخي الآتي:

أن قضايا العلاقات الدولية (الخارجية) للأمة الإسلامية والعالم ليست قضايا الحرب والسلام فقط ولكنها أكثر اتساعًا لتضم - بحكم الرؤية القرآنية - قضايا أخرى تتصل بالمجال الحضاري الإنساني بصفة عامة؛ حيث تتداخل وتتشابك وتتقاطع أبعاده وموضوعاته (مثل التعارف، العمران، التدافع...). وبالمثل فإن الاقتراب من هذه القضايا الحضارية - بأوسع معانيها - لا يكون من خلال مستوى الأحكام الفقهية فقط، والتي تتصل في معظمها بوقائع محددة وبزمان ومكان محددين، ولكن يتم الاقتراب منها أيضًا من مستويات أكثر كلية وهي المقاصد والسنن والقيم والمفاهيم انطلاقًا من التأسيس العقدي (الرؤية الكلية).

ولهذا، فإن رؤية فكرية عن تغير أحوال الناس وكيفية إدارتها تستدعي فقه الواقع في ضوء الرؤية الكلية الإسلامية، ليس من أجل أحكام فقهية جديدة فقط تتصل بجزئيات محددة مطلوب الحكم أو الفتوى فيها، ولكن من أجل تقديم رؤية كلية فكرية عن « الأحوال » من مداخلها الداخلية البينية والخارجية، ومن ثم فإن ما يمكن وصفه « **المسار الفكري الحضاري الممتد والمترابط الحلقات » لا يقل أهمية عن المسار الفقهي الشرعي الممتد المترابط الحلقات أيضًا؛** لأن الفكر ليس هو مجرد فقه الأحكام كما سبق التنويه، إلا أن كليهما لا ينفصلان (ولهذا سنجد كما سنرى لاحقًا أن المدخل الفقهي هو واحد بين عدد من مداخل دراسة الفكر الإسلامي).

بعبارة أخيرة: فإن حالة أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، وخاصة من حيث استقطابها بين ثنائية ما يسمى اتجاهات تقليدية (ترفض أن تأخذ تأثيرات الغرب في حسبانها) من ناحية، وبين اتجاهات حديثة (تتكيف مع أو ترضخ لضغوط الواقع ومن ثم تفرز مجرد خطابات اعتذارية أو تبريرية أو دفاعية) من ناحية أخرى، هذه الحالة الاستقطابية الحادة تتطلب استجابة بنائية تتجاوز الاتجاهين السابقين بحيث لا تحكم الواقع أو تقتحمه ولكن تعتبره لفهمه ثم لتغييره، انطلاقًا من قواعد وأسس ومبادئ الرؤية الإسلامية الكلية وأحكامها العامة، وليس من منطلق قواعد قوانين الغرب المستحكم حتى ولو باسم الحاجة لاجتهاد جديد ومعاصر يستجيب لتحديات ضغوط الواقع.

https://t.me/montlq

إن هذه الاستجابة البنائية المشار إليها لا تقوم في فراغ أو من خصائص اللحظة الراهنة، ولكنها لا بد وأن تعي وتتدبر تطور المسار الحضاري للفكر الإسلامي بأوسع معانيه المجسِّد لرؤية العالم الإسلامية والعاكس لخصائص الثقافة والحضارة الإسلامية والمعبر عن مدارس التفسير الإسلامي للتاريخ، وهذا الفكر الحضاري ليس الفكر الفقهي فقط، كما أن الاهتمام بهذا الفكر الحضاري هو ترجمة لتوسيع نطاق الشريعة إلى ما هو أكثر من الأحكام الفقهية، تلك الأحكام والتراث الضخم الذي يرتبط بها هي من الأهمية بمكان بحيث لا يجب الخوض فيها دون تَبَصُّرٍ ورؤية تقود إلى شطط الإسقاط لكونها تاريخية، أو تقود إلى فوضى التأويلات، أو تقود على العكس إلى الجمود خوفًا من التجاوز.

إن استكشاف هذا المسار الحضاري للفكر الإسلامي إنما هو نتاج الإطار النظري والمدخل المنهاجي والإطار المرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، والذي أَصَّلَ له د. سيف الدين عبد الفتاح في جزأين من أجزاء مشروع العلاقات الدولية في الإسلام. (والجزء الأول من هذين الجزأين: المداخل المنهاجية للتعامل مع المصادر الإسلامية التأسيسية لرؤية إسلامية للعلاقات الدولية، والجزء الثاني من أعمال المشروع هو البناء المعرفي المنهاجي النظري الفكري الذي قدَّم من خلاله مدخل القيم لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام) وكلا الجزأين تأصيلٌ علميٌّ أكاديميٌّ إسلاميٌّ من مدخل الرؤية للعالم والمقاصد والسنن والمفاهيم وليس الفقه فقط.

وبناءً عليه، **فإن الاهتمام بالمسار الفكري الحضاري الإسلامي يحقق ثلاثة أهداف تربط بين النظرية والفكر والواقع، وتربط بين الأصول والفكر والواقع، وتربط بين الفقه والفكر والواقع، وأخيرًا: تربط بين الحركة والفكر والواقع (تاريخًا وراهنًا). وهذه الأهداف هي من ناحية:** بيان كيفية تأثير النموذج الإرشادي الإسلامي (الرؤية للعالم، والنموذج المعرفي) على خصائص الفكر الإسلامي الكلية، فمهما تنوعت روافده ومداخله عبر التاريخ يظل هناك رابط وسمات مشتركة، **ومن ناحية ثانية:** تجسير الفجوة لدى البعض بين التنظير للعلاقات الدولية من منظورات علم العلاقات الدولية وبين التنظير من منظور إسلامي على اعتبار أن الأخير ليس إلا تراثًا فقهيًّا وتاريخيًّا. **ومن ناحية ثالثة:** التدبر في أوضاع الواقع الراهن لا تكتمل من رؤية إسلامية بدون تسكينها في مسار تطور تاريخ هذه الأوضاع وتاريخ الفكر المرتبط بها.

https://t.me/montlq

وفي نهاية المطاف، فإن هذه المتابعة لتطور مسار الفكر الحضاري الإسلامي يساعد على صياغة خطاب إنساني إسلامي معاصر يمثل تجسيرًا للفجوة بين خطاب الصراع والانقسام الذي يعبر عنه خطاب « الفسطاطين » الذي هو ترجمة معاصرة بدون روح لخطاب تقسيم الدارين - ولكن بدون روحه - وبين خطاب الاستسلام والإذعان الذي يعبر عنه خطاب ثقافة السلام والتسامح، والذي يرتدي زي الاعتذار والدفاع.

بعبارة أخرى، فإن فهم تطور مسار الفكر الحضاري الدولي بقدر ما يساهم على فهم أسباب الاستقطاب الثنائي وَحِدَّتِهِ بقدر ما يساعد أيضًا على فهم السبيل للتغلب عليه وكسر اجتراره السلبي وإنتاج خطاب إنساني إسلامي معاصر، وهذا الخطاب الجديد يقدمه التيار الرئيسي السائد في الجماعات الوطنية وعلى صعيد أرجاء الأمة، ويجب تفعيله وتشغيله باعتباره أسلوبًا بنائيًّا نحو التغيير الداخلي ونحو مواجهة العدوان والاعتداء الخارجي، وباعتباره أيضًا استجابةً فاعلةً في مواجهة تحديات الواقع الراهن، سواء المتصلة بالظروف الهيكلية أو البيئية الثقافية على حدٍّ سواء، فلا يمكن الفصل بين هذين النمطينِ من التحدي عند تصميم الاستجابة البنائية.

فعلى سبيل المثال: ما يسمى الأبعاد الخارجية « للتطرف الإسلامي » أو ما يسمى الامتدادات الخارجية للحركات الإسلامية الجهادية أو ما يسمى « الإرهاب العالمي » لا يمكن تفسيره - وليس تبريره - بأسباب ثقافية (مردها القراءة الخاصة لموقف الإسلام من غير المسلمين) فقط أو بأسباب هيكلية فقط (مردها أوضاع الاستبداد والظلم الداخلي والخارجي ضد المسلمين دينًا وقيمًا ونظمًا وتاريخًا وقضايا)، فإن الجانبين متصلان ويغذي كلٌّ منهما الآخر. إن النماذج الفكرية والتاريخية المتنوعة عبر مسار الفكر الحضاري للدول لا بد وأن تقدّم لنا الدلالات على هذه الرابطة وتأثيرها على نمط الخطابات الفقهية والفكرية والسياسية خلال المراحل الزمنية المختلفة.

خلاصة القول:

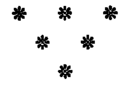
فإن أهداف القراءة في مسار تطور الفكر الدولي الإسلامي، وقد سبق وحددنا أهداف القراءة في التاريخ السياسي الدولي[١] - **إنما تنطلق من حالة علم العلاقات الدولية وحالة الأمة الإسلامية على حد سواء، ومما لا شك فيه أن هذه الحلقات الثلاث (النظرية، الفكر، الواقع) هي حلقات متصلة، ويقع الفكر كجسر رابط بين الحلقتينِ الأولى والثانية.**

---

(١) انظر: الأجزاء السابع والثاني عشر من: مشروع العلاقات الدولية في الإسلام.

https://t.me/montlq

ونكتفي في هذا الموضع بهذا القدر من الإيضاحات عن دوافع وأهداف القراءة في مجال الفكر السياسي من مدخل العلاقات الدولية لتقديم خريطةٍ ما يمكن وصفه بالفكر السياسي الدولي ومنظومة مفاهيمه سواء من أجل المساهمة في بناء الأبعاد النظرية لدراسة العلاقات الدولية من منظور مقارن أو من أجل استكشاف ملامح المسار الحضاري لتطور الفكر الإسلامي وصولًا إلى خصائص خطاب حضاري إنساني إسلامي معاصر حول وضع الأمة الإسلامية في العالم المعاصر، فهو خطاب أو رؤية بين أخريات سابقات عليها في ظل ظروف متنوعة.



https://t.me/montlq

الفَصْلُ الثَّانِي

الإشكالات المنهاجية لدراسة الفكر الإسلامي
من مدخل العلاقات الدولية
نتائج مراجعة نقدية مقارنة الأدبيات

ويشتمل على ما يلي:

تمهيد.

المبحث الأول: أدبيات تقويم حالة دراسة الفكر السياسي الإسلامي.

المبحث الثاني: أدبيات النهوض والإصلاح في الفكر الإسلامي.

المبحث الثالث: أدبيات العلاقات الدولية في الإسلام بين المداخل الكلية والجزئية.

المبحث الرابع: كيفية إدراك المسلمين للغرب.

المبحث الخامس: نماذج درست الفكر السياسي للعلاقات.


https://t.me/montlq

https://t.me/montlq

تمهيد

نظرًا لجديّة دوافع وأهداف هذه الدراسة فهي في حاجة لتصميم إطار نظري ينبني عليه تنفيذها، ومن أول الخطوات العلمية اللازمة لهذا التصميم هو مراجعة الأدبيات المتصلة بالموضوع بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وفي نطاق مسح الأدبيات يمكن القول بندرة الدراسات المباشرة والكلية في الموضوع؛ أي التي تتعامل مع العلاقات الدولية من مدخل الفكر السياسي أو تتعامل مع الفكر السياسي الإسلامي بصفة خاصة من مدخل العلاقات الدولية. وإذا كانت دراسة « كريس براون » (وآخرين) السابقة الإشارة إليها هي من الدراسات الغربية الرائدة في هذا المجال (وإن لم تتطرق إلى الفكر الإسلامي) فإن دراسة د. سيف الدين عبد الفتاح تحت عنوان التراث الإسلامي للعلاقات الدولية: إشكاليات التعريف والتصنيف والتوظيف.... هي الدراسة الوحيدة (التي توصلنا إليها في بحثنا في الأدبيات الخاصة بموضوع هذه الدراسة) المباشرة في هذا المجال كما سنرى. وإذا كانت الدراسة الأولى (براون) اقتربتْ من الفكر السياسي الغربي كمجال لدراسة العلاقات الدولية وقام عليها أحد أساتذة العلاقات الدولية - فإن الدراسة الثانية (د. سيف) اقتربت من العلاقات الدولية كموضوع من موضوعات الفكر السياسي الإسلامي، وقام عليها أستاذ في تخصص الفكر السياسي والنظرية السياسية الإسلامية.

ولعل من أهم أسباب ندرة مثل هذا النمط من الدراسات، سواء على الجانب الغربي أو الإسلامي أمرين: أن نطاق الفكر السياسي يبدو (وفق النظرة التقليدية للحقل) مقصورًا على ظاهرة السلطة كظاهرة تتمايز في الداخل عنها في الخارج، وإن اعتبرها البعض ظاهرةً داخلية بالأساس، وفي نفس الوقت فإن نطاق العلاقات الدولية يبدو (وفق النظرة العلمية إليها) مقتصرًا على الممارسات السلوكية أكثر منه على الرؤى الفكرية، وإذا كان تطور المنظور التقليدي في حقل الفكر السياسي قد وَسّع من حدود ونطاق موضوعه، فإن مراجعة المنظور الوضعي والسلوكي والواقعي السائد في مجال علم العلاقات الدولية قد وَسّع أيضًا من نطاق وحدود موضوع العلم، لتصبح الأفكار أحد مصادر تشكل العلاقات الدولية والتأثير عليها، ومن هنا تجدد الاهتمام بالفكر السياسي كمجال لدراستها من مداخل متعددة (كما سبق التوضيح).

https://t.me/montlq

وكذلك كان لا بد وأن يتسع نطاق اهتمام الفكر السياسي الإسلامي ليمتد إلى العلاقات الدولية كموضوعٍ له أو للأبعاد الخارجية لظاهرة السلطة وتفاعلاتها وعلى نحو متميز، وليس كاهتمامٍ عارض في سياق الاهتمام الأساسي بالأبعاد الداخلية للسلطة، وتحقق هذا بمناسبة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام؛ ولذا كانت دراسة د. سيف (المشار إليها) هي أحد منتجات هذا المشروع (بعد نشر أعماله) وأضافت تراكمًا على صعيد الفكر؛ حيث لم يكن هذا المنحى قائمًا لدى كلِّ مَن اقتربوا من مجال العلاقات الدولية في الإسلام أو الفكر السياسي الإسلامي (كما سنرى بالتفصيل لاحقًا). **إذن منظور الباحث والمدرسة العلمية التي ينتمي إليها الباحث سواء على صعيد الفكر السياسي أو على صعيد العلاقات الدولية هو الذي يفسح المجال لكلٍّ منهما للتحرك نحو الآخر، ولكن، إلى أيِّ حدٍّ يظل اقتراب كلٍّ منهما متمايزًا عن اقتراب الآخر؟**

إن الإجابة على هذا السؤال من واقع القراءة المقارنة لمنهاجية كلٍّ من « براون » و « سيف الدين عبد الفتاح » فقط ليست هي الغاية الوحيدة لهذه الدراسة؛ ذلك لأن **أنماطًا أخرى من الأدبيات كانت محل المراجعة والمقارنة من هذه الدراسة بهدف البحث عن كيفية اقتراب الباحثين من البعد الخارجي لظاهرة السلطة في الفكر السياسي الإسلامي، ومن البعد الفكري الإسلامي للعلاقات الدولية؛** ولهذا سيتم تسكين هاتين الدراستينِ في موضعهما من خريطة تصنيف الأدبيات المقارنة التي تم الرجوع إليها خلال إعداد هذه الدراسة في نطاق رصد وتوثيق الأدبيات الذي قامت عليه هذه الدراسة (دون ادعاء شموله لكل ما يتصل بالموضوع) **يمكن التمييز بين عدة مجموعات من الأدبيات.**

ولقد جرى من خلال النماذج التي تتضمنها كل منها محاولة الإجابة على الأسئلة المبدئية التي تعكسها – ضمنًا أو صراحة – دوافع وغايات الدراسة المشار إليها في الجزء الأول منها، ولقد ساعدت القراءة النقدية المقارنة في هذه المجموعات من الأدبيات على رصد وتصنيف مجموعة من الإشكالات المنهاجية التي تواجه الباحث في الموضوع محل الاهتمام؛ **أي وضع العلاقات الدولية في أدبيات الفكر السياسي الإسلامي بمداخلها المتنوعة،** وعلى الباحث معالجة هذه الإشكالات واتخاذ إجراءات منهاجية تجاهها حتى يتمكن من تصميم الإطار النظري للدراسة وتحديد منهاجيتها.

هذا؛ وتجدر الإشارة إلى أن مضمون هذه الأدبيات في حدِّ ذاتها يمثل جانبًا أساسيًّا من مضمون هذه الدراسة، وخاصة على صعيد المجموعة الثانية من الدوافع والأهداف، علمًا بأن

https://t.me/montlq

الإطار النظري المطلوب تصميمه هو من أجل إعادة قراءة مصادر دراسة الفكر السياسي الإسلامي (الأولية منها والثانوية) وعلى النحو الذي يحقق تراكمًا فيما لم تقترب منه هذه الأدبيات في مجموعها. **ويتم تصنيف هذه المجموعات من الأدبيات كالآتي:**

١ - أدبيات عن تقويم حالة دراسة الفكر الإسلامي بصفة عامة والفكر السياسي بصفة خاصة (الأهمية، المنهاجية، المداخل، القضايا، الموضوعات، التيارات) وبعض هذه الأدبيات عامٌّ من حيث النطاق الزماني والمكاني، والبعض الآخر يتمحور حول فترة زمنية محددة. وكأن التركيز من جانبنا بصفة أساسية على أدبيات مدرسة العلوم السياسية، سواء المصرية أو غيرها (حامد ربيع، منى أبو الفضل، سيف الدين عبد الفتاح، مصطفى منجود، بشير نافع).

٢ - دراسات استشراقية وعربية في الفكر الإسلامي، سواء كانت كلية عامة (عن مسار هذا الفكر وخصائصه) أو جزئية نوعية تناولت فترة محددة أو مجموعة من الشوامخ أو تناولت موضوعات بعينها، وخاصة ذات الصلة بالعلاقات الدولية (« ألبرت حوراني »، « علي محافظة »، « محمد البهي »، « أنور الجندي »، « رضوان السيد »، « توماس أرنولد »، « ميشيل بوازار »، « إسبوسيتو »، « برنارد لويس »، « مجيد خدوري »، « رودولف بيتر »، « بيسكاتوري »...).

٣ - دراسات تحت عنوان العلاقات الدولية في الإسلام، وخاصة تلك التي قدّمها متخصصو العلوم الاجتماعية الحديثة وليس الشرعيون (أبو سليمان، أبو الوفا، عدنان حسين...).

٤ - دراسات عن الرؤى الحضارية المتبادلة بين المسلمين وغيرهم، وهي دراسات توسع من نطاق تناولنا لما هو فكر ولما هو سياسي ولما هو إسلامي، سواء بأقلام استشراقية أو عربية (دانيال نورمان، نازك سبايارد، خالد زيادة، علا أبو زيد...).

٥ - **وأخيرًا:** دراسات مباشرة عن العلاقات الدولية في الفكر السياسي بصفة عامة وفي تراث الإسلام بصفة خاصة.

ومع قبول أن هذا التصنيف إنما هو محاولة اجتهادية شديدة العموم؛ حيث إن كل مجموعة تتضمن في داخلها تنويعات، سواء من حيث الموضوعات أو المداخل أو تصنيف تيارات الفكر أو تقسيم مراحل تطور الفكر، ناهيك عن توجهات ومنظورات الباحثين ذاتهم لهذه الموضوعات أو للقضية الكبرى محل الاهتمام، **إلا أن هذا التصنيف هو وسيلة لتنظيم القراءة، بل إن تقديم خريطة هذه التنويعات في مضمون دراسات كل مجموعة، وبين المجموعات - لهو أحد أهم مخرجات هذه القراءة؛ حيث يتضح مدى تعقد وتشابك مهمة القراءة في الفكر الإسلامي من مدخل العلاقات الدولية؛ حيث إن الحاضر الغائب دائمًا في**

https://t.me/montlq

خلفية القراءة وتقديم مخرجاتها - هو الدلالة بالنسبة لإمكانية دراسة ما يتصل بالعلاقات الدولية مباشرة أحيانًا؛ حيث إن هذا الأخير بدا أنه هو الاستثناء، وفي المقابل أين موضع الفكر السياسي الإسلامي (وليس الفقه) في غمار الدراسات عن العلاقات الدولية في الإسلام (التي يبدو أنها وقعت في فخ الفقه فقط وأسقطت الفكر الإسلامي بمعناه الواسع)؛ ولهذا فلقد تمت القراءة الأولى في هذه الأدبيات في ضوء عدة أسئلة كبرى تنبني على الدوافع والأهداف النظرية والفكرية لهذه الدراسة، هذه الأسئلة تتلخص في الآتي:

١ - كيف جاء نمط اهتمام مصادر الفكر الإسلامي بالعلاقات الدولية للأمة عبر مراحل تطورها؟ فهل حَظِيَ الداخلُ (السلطة، والعلاقة بين الحاكم والمحكوم...) بالأولوية؟ ومتى بدأ يصعد الاهتمام بالخارج؟ وكيف جاء نمط هذا الاهتمام؟

٢ - النموذج الداخلي، كيان الأمة، العلاقة بالآخر: ثلاثة مجالات كبرى: كيف ظهرت الرابطة بينهم في مراحل تطور التاريخ الإسلامي (فكرًا وممارسة) في ظل تطور كلٍّ منهم، ابتداء من القوة والشهود ووحدة الأمة في دولة واحدة والفتوح تجاه الآخر إلى بداية الضعف وظهور اللامركزية، ثم التعددية السياسية على صعيد الأمة مع توقف الفتوح وبداية الدفاع في مواجهة الآخر، وصولًا إلى التدهور والضعف والجمود الداخلي وتحول التعددية إلى تجزئة في ظلِّ هجومٍ على أرجاء الأمة والاستقطاع منها وحتى سقوطها؟ كيف عبر الفكر الإسلامي عن هذه الثلاثية في تطورها؟ وأيهم كان له الأولوية أكثر من الآخر في تفسير أسباب الصعود ثم الهبوط وإمكانيات الصعود من جديد؟

٣ - كيف يقدم مضمون هذا الفكر مادة للتنظير حول جذور الأبعاد النظرية لدراسة العلاقات الدولية من منظور إسلامي (الفواعل، العمليات، القضايا، ومحركات العلاقات) وكذلك كيف يساهم في عملية بناء المفاهيم؟ ألا تقدم النماذج الفكرية المتنوعة التي تناولت مفهومًا محددًا للذاكرة التاريخية لهذا المفهوم؟

٤ - كيف نرصد التطور في الرؤى أو التنوع في الاتجاهات حول القضايا الكبرى للفكر الدولي ومجالاته؟ وكيف نفسر هذا التطور في الرؤى عبر المراحل أو التنوع في الاتجاهات خلال المرحلة الواحدة؟ ومن ثم هل يمكن رصد نمط العلاقة بين هذا التطور الفكري وبين التطور الفقهي وبين طبيعة المرحلة التاريخية؟ ولهذا فإن تحديد مفاصل للتطور الفكري (من خلال الرموز والشوامخ والمجددين) لا ينفصل عن تحديد مفاصل التطور النظمي التاريخي.

https://t.me/montlq

٥ - وقبل هذا وذاك: كيف يتم تقسيم مراحل تطور الفكر الإسلامي؟ وكيف يتم تصنيف مصادره أو مداخله؟ بل كيف يتم تحديد نطاقه وأنواعه؟ ومن ثم ما هو الفكر السياسي؟ وما هو غير السياسي؟ وهل تستوي جميع المصادر والمداخل والأنواع من حيث الأهمية لدراسةِ العلاقات الدولية، أم تتكامل مع بعضها؟ فهل يكفي محور القضايا السياسية فقط للبحث عنه في الفكر، أم أن طبيعة العلاقات الدولية من منظور إسلامي - أي باعتبارها أكثر اتساعًا من مجرد العلاقات السياسية وأكثر اتساعًا من مجرد العلاقات بين الدول فقط - تفترض وفْق خصائص منظور حضاري إسلامي لدراستها وأبعاد هذه الدراسة البحث في مضامين أخرى للتفاعلات بين الأمم تتجاوز المعنى التقليدي للعلاقات ونطاقه، وتمتد إلى الأبعاد الحضارية؟

ثم أدت القراءة الثانية المعمَّقة في مجموعات الأدبيات إلى تحديد خريطة الإشكالات المنهاجية التي تحيط بحالة دراسة العلاقات الدولية في أدبيات الفكر الإسلامي.

ومن ثم، فإن نتائج هذه القراءة تساعد على تحديد أبعاد التراكم اللازم إنجازه (كما سنقدمه في الفصل الثالث من هذا الكتاب) لتحقيق أهداف الدراسة (السابق تحديدها في الفصل الأول).

وفيما يلي عرض موجز لمضمون نماذج من أدبيات كلِّ مجموعةٍ من المجموعات الأربعة يتخللها مناقشةُ مخرجات هذه القراءة؛ أي الإشكالات المنهاجية التي تم تحديدها في ضوء الأسئلة المطروحة عاليًا:


https://t.me/montlq

https://t.me/montlq

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

أدبيات تقويم حالة دراسة الفكر السياسي الإسلامي

يرجع البدء بهذه المجموعة الأولى حول أدبيات تقويم حالة دراسة الفكر السياسي الإسلامي لاعتبارينِ أساسيينِ:

الأول: هو أن نماذجها في معظمها تنطلق من التعريف الأكاديمي: للفكر والسياسي والإسلامي، ثم تبنى على هذه التعريفات.

إشكالية التعريف هذه كان لا بد من استدعائها منذ بداية هذه الدراسة إلا أن التعريف البسيط الأحادي الجانب ليس هو المطلوب، ولكن ذلك الذي يقود إلى بقية إشكاليات الدراسة، ومن ثم فهو أقرب لبناء المفاهيم وليس مجرد التعريف، وهذا ما تقدمه نماذج هذه المجموعة الأولى من الأدبيات.

الاعتبار الثاني: أن معظم هذه الأدبيات - ولو بدرجات متفاوتة - هي دراسات كلية تتناول معظم الأبعاد المتصلة بتقويم حالة دراسة الفكر السياسي الإسلامي: الأهمية، النطاق، والموضوعات المنهاجية، المصادر، الأنماط، والمداخل، ناهيك بالطبع أنه يمكن القول أن أصحابها ذوو منظور إسلامي وإن تعددت روافدهم على نحو انعكس على اختلافات في مقترباتهم، هذا فضلًا عن أن تقييم هذه الأدبيات قد ركز على التراث الإسلامي في مجموعه أو على الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر (منذ القرن ١٨) وخاصة في القرن العشرين، وعلى النحو الذي يبين تزايد ما يتصل بالعلاقات الدولية في الفكر الحديث. هذا وتجدر الإشارة إلى أن اقتصار مراجعتي على هذه النماذج من داخل حقل العلوم السياسية لا يسقط من اعتباري أهمية نماذج أخرى من خارج حقل العلوم السياسية تعاملت مع الفكر الإسلامي والفكر السياسي الإسلامي في كلياته؛ ذلك لأن هذه النماذج من داخل حقل العلوم السياسية، ونظرًا لتخصصها في مجال الفكر والنظرية السياسية قد تعاملتْ مع خريطة واسعة من النماذج من داخل وخارج الحقل وعلى نحوٍ رأيتُ معه أن ما يمكن أن أقوم به من داخل حقل العلاقات الدولية لا يمكن أن يوازي جهد الرصد والمقارنة المبذولة من جانب هذه النماذج، وخاصة منظومة د. حامد ربيع - د. منى أبو الفضل - د. سيف الدين عبد الفتاح. فهذه الثلاثية (الأستاذ وتلاميذه: الجذر وفروعه) قد أحدثوا نقلةً نوعيةً ليس في دراسة الفكر السياسي الإسلامي فحسب، بل في

https://t.me/montlq

دراسة علم السياسة من منظور إسلامي على صعيد الجماعة البحثية المصرية والعربية للعلوم السياسية، فلقد كان اقترابهم من التراث السياسي الإسلامي بصفةٍ خاصة كرافدٍ أساس من روافد الفكر الإسلامي - اقترابًا تثويريًا في تلك المرحلة من الجدال المتجدد حول موضع التراث في خطابات الأصالة - المعاصرة؛ ذلك لأنهم حولوا الاهتمام بالتراث من حالة انفعالية إلى حالة منهاجية علمية منظمة ذات ارتباطات مباشرة بواقع الأمة ومستقبلها، ومن ثم، فإن مراجعة أعمال هذه النماذج الثلاثة كان منطلقًا كافيًا لي، وفي سعيي لأن أقدم قراءةً لهم من مدخل العلاقات الدولية تبحث هذه القراءة عن قدر بروز هذا المدخل في اهتمامات هؤلاء الأساتذة والزملاء من تخصص الفكر السياسي والنظرية السياسية. ولا داعي لإعادة التذكرة هنا بأن مشروع العلاقات الدولية في الإسلام قد قام منذ بدايته على مجال التفاعل بين هذين التخصصينِ وغيرهما، مما جعله - كما سبق الذكر - مجالًا بحثيًّا متعدد المداخل (« Multidisciplinary »)، ومن ثم، فإن تفاعلي مع هذه المجموعة من النماذج إنما يراكم على هدف هذه الدراسة، ألا وهو تجسير الفجوة بين دارسي العلاقات الدولية ودارسي الفكر والنظرية السياسية على صعيد جهود بناء رؤية إسلامية للعلاقات الدولية (سواء في أبعادِها التنظيرية أو الفكرية كما سبق شرحه). ولا يسعني هنا إلا أن أكرر ما سبق وذكرته في مناسبات متعددة، ألا وهو: أن بذور اهتمامي بدراسة العلاقات الدولية في الإسلام قد ألقاها د. حامد ربيع حين طلب مني مباشرة ومن د. ودودة بدران خلال أول اجتماع للجمعية العربية للعلوم السياسية في قبرص (١٩٨٤م) بأن ندرس هذا الموضوع دراسةً علميةً منظمةً.

كما يبين هذا التفاعل من ناحية أخرى كيف أن فريق بحث مشروع العلاقات الدولية من متخصصي الفكر الإسلامي (د. سيف الدين عبد الفتاح، ود. مصطفى منجود) قد استدعت أعمالهما المراكمة على المشروع فيما يتصل بالعلاقات الدولية في الفكر الإسلامي القديم والحديث.

أولًا: منظومة ثلاثية (د. حامد، د. منى، د. سيف) لتثوير دراسة التراث السياسي الإسلامي: رؤية شاملة لأبعاد التراث ووظيفته ومنهاجية دراسته:

يمكن التمييز بين اقترابات هذه النماذج (في حدود ما يتم الرجوع إليه فقط من مصادر موثقة) على النحو التالي:

https://t.me/montlq

اقتراب د. منى أبو الفضل من التراث السياسي الإسلامي[1] باعتباره من مصادر التنظير السياسي وأنه يواجه إشكاليات محددة:

ولذا، فإن اقترابها اهتم بحالة دراسة هذا التراث وبكيفية إعادة قراءته ووظيفة وأهداف هذه القراءة الجديدة.

ويقدم طرح د. منى أبو الفضل ثلاث إشكاليات كبرى يمكن إجمالها كالآتي: إشكالية العلاقة بين النص وبين الواقع، إشكالية العلاقة بين القيمي والمادي، وإشكالية العلاقة بين الفكر والتنظير وبين الحركة.

وتوضح تفاصيل أطروحات منى أبو الفضل أنها تركز على المعرفي كمدخل للفكري والنظري، وتقترب من المعرفي اقترابًا مقارنًا بين النموذج الإسلامي (التوحيدي، الرأسي) وبين النموذج الغربي (العلماني، المتأرجح)، ثم تنطلق لبيان أثر خصائص هذا المعرفي على نمط وأهداف الاقتراب من مصادر التراث السياسي كمصادر للتنظير؛ بحثًا عن تأصيلٍ للعلاقة بين الثابت والمتغير والعلاقة بين القيم والواقع، ومن ثم، تصل منى أبو الفضل إلى شرح التمييز بين المنظور الفقهي للأحكام باعتباره منظورًا جزئيًّا محدد الزمان والمكان وبين المنظور الحضاري الأكثر اتساعًا وشمولًا.

ومن هنا، **تتبلور دعوة د. منى أبو الفضل لإعادة قراءة التراث السياسي الإسلامي من داخل النسق المعرفي الإسلامي**، سواء من أجل كشف العيوب المنهاجية لقراءات استشراقية ذات عواقب سياسية بالنسبة لفهم التاريخ وبالنسبة لفهم خصائص الأوضاع الراهنة أو من أجل أن تتحقق قراءة تراث الفكر السياسي الإسلامي من منظورٍ خاصٍّ به.

وهذا المنظور لا يحقق وفق رؤية د. منى أبو الفضل أهدافًا تنظيرية بحتة فقط، بل ينعكس على واقع الأمة ونسيجها الاجتماعي والفكري والعمراني؛ ذلك لأن الخلل في قراءة التراث ينعكس في شكل خلل يصيب فكر الأمة ويكون له مضاعفات على نسيج الفكر الاجتماعي والعمراني وعلى نحو يَشُلُّ فاعليات الأمة، ومن ثم، فوَفْقَ د. منى أبو الفضل فإن وقف اجترار التراث أو تبجيله أو الافتخار به، أي ما أسمته منى أبو الفضل بـ: « **كسر حلقة الاجترار السلبي للتراث...** » - لا يتأتى إلا من خلال استنباط المنهاجية

---

(١) د. منى أبو الفضل، مقدمة كتاب د. نصر عارف، في مصادر دراسة التراث السياسي الإسلامي، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٩٩٣م).

https://t.me/montlq

المستوعبة للأصول المرجعية الحضارية وتوظيفها في إعادة قراءة جامعة ناقدة... يجعل منها منفذًا محوريًّا في تقويم استراتيجيات التدافع والخروج لأمة تعثرتْ »[١].

وإذا كانت د. منى أبو الفضل في ضوء المنطلق السابق قد بينت دلالات الوعي بالنماذج المعرفية المتقابلة حتى نكتشف التحيزات في مجال علم السياسة وهي التحيزات التي تبين هيمنة الآخر واستلاب الذات الحضارية مع ما ينجم عن ذلك من تعطيل وتبديد لفعاليات الجماعة ونظمها، فإن الأمثلة التوضيحية التي قدمتها منى أبو الفضل قد تمحورت حول مفاهيم: القوة، ونشأة الدولة، ودواعيها، وأطوارها، وأبنيتها، ووظائفها، على نحو يوضح الفارق بين العمرانية الإسلامية وبين اختزالية المدخل المادي الوضعي الذي اختزل السياسة في القوة من ناحية، وربطها من ناحية أخرى بالدولة - شكلًا - ثم سَوَّغَ لها مجالًا مستقلًّا تفرض من خلاله سيادتها على الجماعة[٢].

إن جميع المفاهيم السابقة التي طرحتها منى أبو الفضل من منظور مقارن هي من قبيل الأبعاد النظرية لدراسة العلاقات الدولية من رؤية إسلامية مقارنة، وإذا كانت مقتربات د. منى أبو الفضل المشار إليها عاليًا، قد لمست جوانب تنظيرية ليست من صميم علم السياسة فقط ولكن هي من صميم نظرية العلاقات الدولية أيضًا، فإن مقتربات د. منى أبو الفضل قد امتدت أيضًا إلى مستوى أكثر عمومًا وشمولًا يتصل بتوجه الأمة الحضاري برمته وهويتها، وبهذا تكون د. منى أبو الفضل قد وجهت النظر وأسست الدعوة إلى جانب مهم من الفكر الإسلامي للعلاقات الدولية، وهو الجانب « التجديدي الإحيائي لهوية الأمة » باعتباره جانبًا أساسيًّا من جوانب تجديد وإحياء عناصر قواها الشاملة الأخرى (المادية وغير المادية)، وبذا تكون د. منى أبو الفضل على مستوى كلي نظمي ولكن من منظور حضاري واسع قد أسست لمجال مهم من مجالات الدراسات الحضارية المقارنة انطلاقًا من التراث ولكن نحو الحاضر، وانطلاقًا من القيمي ولكن نحو المادي، وانطلاقًا من الفكري ولكن نحو الحركي.

وهذا مجال مهمٌّ يستوجب الاهتمام به على صعيد العلاقات الدولية ولو من مقترب الرؤى والمدركات والأفكار والهويات المقارنة، وليس فقط الأهداف والسلوكيات

---

(١) د. منى أبو الفضل، مقدمة كتاب د. نصر عارف، في مصادر دراسة التراث السياسي الإسلامي، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٩٩٣م)، (ص٢٥).
(٢) المرجع السابق (ص٢٥ - ٣١).

https://t.me/montlq

وممارسات القوى وتوازنات القوى فقط، وبهذا فإن د. منى أبو الفضل تعيد الاعتبار لمدخل مهم في الدراسات الدولية، ولكن من رؤية إسلامية - وهو مدخل يحوز الاهتمام الآن في ظل المراجعات الدائرة في علم العلاقات الدولية - والتي جددت الاهتمام بالأبعاد الدينية والحضارية. وهكذا، فقد كانت جهود علمائنا ورموزنا سباقة، ومتقدمة عن هذه المراجعات التي تدعو اليوم لتجديد الاهتمام بمنظورات حضارية مقارنة (ومنها المنظور الإسلامي).. ولهذا فلم تكن هذه الجهود التأصيلية تبحث فقط عن شرعية أو قدم لمنظور حضاري إسلامي بين تلك المراجعات الغربية، ولكن أيضًا تسعى لتجديد منطلقات وأسس حضارية نابعة من الذات، للنظر في الظواهر السياسية والاجتماعية.

وتقول د. منى أبو الفضل: « إن موضوع التراث ينبغي أن يحتل موقعًا مميزًا في الخطاب العربي المعاصر بحكم استراتيجية المقام والمقال، مقام المعاصرة المرهون بتوازنٍ للقوى في غير صالح المنطقة العربية كحيّز للتمايز الحضاري، ومقال أصالة الذاتية المغايرة لهوية حضارية تأبى إلا التواصل مع التمايز، التواصل مع الذات والآخر عبر تجديد في الأصول ومغايرة في الفروع فيما يخص مصادر التراث، وعبر تطوير لمعطيات المقام في صالح معادلة أكثر تكافؤًا في تحديد العلائق بالآخر، فيكون هذا الموضوع بمثابة الثغرة التي لا تقتصر على كشف طبيعة الأواصر التي تحكم عالمية الهيمنة والاستتباع في خطاب المعاصرة وقابليات الاختراق والانطباع فيه، ولكن عبرها تفتح الآفاق على آليات تدافع جديد تتيح الفرصة لتجاوز المعادلات السائدة »[١].

هذا ولقد راكمت د. منى أبو الفضل على صعيد هذا المجال الذي دشنته ودعت إلى تأسيسه، وهو مجال الدراسات الحضارية المقارنة، على نحو يمد يدًا مرة إلى العلاقات الدولية، وأخرى إلى النظم المقارنة، وثالثة إلى فكر سياسي ونظرية سياسية، وعلى نحو جَسَّدَ رؤية متكاملة للنظر إلى الظاهرة الدولية في علائقها مع الأبعاد الأخرى للظاهرة الاجتماعية في إطارٍ من الربط بين القيمي والمادي وبين الجزئي والكلي... إلخ. وجميعها عناصر رؤية معرفية ثم حضارية وإنسانية إسلامية؛ ولذا كانت دراسات د. منى أبو الفضل في هذا المجال تمتد إلى تاريخ الحضارات المقارنة لتتوقف عند نماذج ومفاصل تاريخية، سواء في دائرة الخطاب أو دائرة الأحداث، ثم تتواصل مع خطابات وأحداث

---

(١) د. منى أبو الفضل، تقديم كتاب د. نصر عارف، في مصادر دراسة التراث السياسي الإسلامي، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٩٩٣م)، (ص٣٢).

https://t.me/montlq

الواقع الراهن مبينةً ذلك الامتداد الحضاري بدون انقطاع بين الفكر والحوادث بأبعادها الدولية والداخلية، وبذا سعت د. منى أبو الفضل من مجال الدراسات السياسية لتصبح بمثابة دراسات حضارية من مدخل سياسي، معيدةً الاعتبار بذلك لمفهوم « السياسة » من رؤية إسلامية، وهو المفهوم الذي تتقاطع بعض أبعاده مع أبعاد إعادة تعريف مفهوم السياسة في الغرب حاليًّا.

ولعل من أهم المناطق التي ظهرت فيها التوجهات الحضارية لاقتراب د. منى أبو الفضل من « تراث الفكر السياسي الإسلامي »، **تلك المتصلة بمفهوم الأمة القطب**[1]، واتخاذ الأمة الإسلامية مستوًى للتحليل في العلاقات الدولية الإسلامية، أو الأمة بصفة عامة مستوى لتحليل العلاقات الدولية من رؤى مقارنة (كما سنرى لاحقًا).

* * *

حامد ربيع:

مشروع تثوير دراسة التراث السياسي الإسلامي في الجماعة البحثية العربية للعلوم السياسية:

ولم تكن د. منى أبو الفضل إلا فرعًا متميزًا وأساسيًّا عن ساق شجرة هو د. حامد ربيع، ولم يكن ما حملته منى أبو الفضل من ثمار إلينا إلا نتاجًا، تمثّل ما استمدته من البيئة الأكاديمية الغربية، وما قدمت من نقد معرفي للفكر الغربي، انطلاقًا من جذور حضارته؛ ولذا مثلت فرعًا متميزًا للساق التي غرسها حامد ربيع في تربة الجماعة البحثية المصرية للعلوم السياسية، ثم كان د. سيف الدين عبد الفتاح فرعًا متميزًا آخر يمثل الجيل الثالث الذي أخذ عن حامد ومنى وأضاف ظلًّا وفيرًا وَغِنًى فاض على جيل رابع.

ولعل هذه المقدمة تبين لماذا بدأتُ مراجعاتي بنموذج منى أبي الفضل عاكفة - بعد ذلك - على حامد ربيع وحتى أصل إلى سيف الدين عبد الفتاح بعد ذلك، **فلقد مثل الأستاذ الدكتور حامد ربيع مرحلة تثويرية في دراسة الفكر السياسي على مستويينِ:** مستوى

---

(١) د. منى أبو الفضل، الأمة القطب: نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، (ط٣)، (٢٠٠٧م).

وانظر كذلك من أحدث الأعمال التي تقدم قراءات في فكر د. منى أبو الفضل:

- د. نادية محمود مصطفى، و د. سيف الدين عبد الفتاح، وماجدة إبراهيم (محررون)، سلسلة قراءة في الفكر الحضاري لأعلام الأمة (٢): التحول المعرفي والتغيير الحضاري: قراءة في منظومة فكر منى أبو الفضل، مرجع سابق.

https://t.me/montlq

أهمية ووظيفة التراث السياسي، ومستوى منهاجية دراسة هذا التراث دراسة علمية منظمة، فلقد استدعى حامد ربيع الفكر السياسي الإسلامي - أو بمعنى أدق التراث السياسي الإسلامي - إلى قلب الدراسات السياسية بصفة عامة؛ حيث لم يعتبر التراث أو الفكر السياسي الإسلامي مجرد فرعٍ من فروع علم السياسة، ولكن اقترب منه كمصدر للتنظير للظاهرة السياسية بكل أبعادها الداخلية والخارجية على حدٍّ سواء.

وكان للتثوير فيما يتصل بالمستوى الخاص بأهمية التراث ووظيفته وجهًا آخر عَبّر عنه د. حامد في مقدمة كتابه عن تحقيق سلوك المالك في تدبير الممالك وهو[1]: كيف يُحول الاهتمام بالتراث إلى منهاجية علمية منظمة تنتج علمًا بعد الفشل في التعامل معه بالرغم من عظمته؟ والأهم هو كيف يدخل الفكر السياسي الإسلامي في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية متخطيًا كل العقبات؟ فهو يقول: « **إن جهالة القرن العشرين التي يتصدرها ويحمل لواءها مُدَّعُو الثقافة العلمية تأبى علينا أن نعود إلى تقاليدنا وتراثنا، ولكنني سوف أشعلها حربًا بلا هوادة؛ لأنني واثق بأن أمتنا لن تقف على قدميها إن لم تعد إلى تعاليم الآباء تَنْهَلُ منها رحيق القيم وقصة البطولة وعظمة الإنسان المسلم، وأنا الآن أرى من حولي وقد باتت قلوبهم خاوية وعقولهم جاهلة ونفوسهم ضعيفة، فإن هذا لن يكون له من نتيجة سوى زيادة في الإصرار وقوة في الصمود. إن من يعارض ذلك ليس إلا شخصًا سيئ النية عميلًا للقوى الأجنبية التي يعنيها أن تظل أمتنا على حالها من الجهل والتجهيل، وهكذا، ومنذ عدت إلى مدينة آبائي وأجدادي قضيت خمسة عشر عامًا أنبش في تلك الحضارة التي تعلقت بها أريد أن أثبت لنفسي أن العاطفة لا موضع لها، ولكن هناك التقييم الموضوعي الرصين** »[2]. إن هذه الكلمات عن وظيفة وأهمية التراث السياسي لم تصدر عن عالم انغلق على ذاتيته، ولكن صدرت عن حامد ربيع عقب تفاعله مع علوم الحضارة الغربية وتراثها، ولم يَحُلْ ذلك دون تمسكه واقتناعه بالحضارة الإسلامية التي ينتمي إليها.

---

(١) انظر مراجعة لأعمال د. حامد ربيع، في مجال التراث السياسي الإسلامي والفكر السياسي، في: د. حامد ربيع، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، د. سيف الدين عبد الفتاح (تحرير وتعليق)، جزآن، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية (٢٠٠٧م).

انظر أيضًا قراءات متخصصة في أعمال د. حامد ربيع في: حسن نافعة، عمرو حمزاوي (محرران)، تراث ربيع بين كفاحية العالم ومقتضيات المنهج، أعمال ندوة قسم العلوم السياسية، يونيه (٢٠٠٣م)، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية (٢٠٠٤م).

(٢) المرجع السابق (ص١٠٥، ١٠٦).

https://t.me/montlq

خلاصة القول:

١ - د. حامد نموذج العالِم الذي عايش في البداية العلوم في الغرب وتفاعل معها ولكن لم ينسَ علوم دائرته الحضارية.

٢ - د. حامد نموذج عالم السياسة الذي بدأ تكوينه مع علوم الحضارات والعلوم القانونية وأدرك أن دراسة الحضارات المقارنة نطاقٌ أرحب يخدم الإسهام في دراسة الحضارة الذاتية، فلا يتحقق معرفة قدر هذه الحضارة بدون مقارنتها بالحضارات الأخرى.

٣ - ليس بالعاطفة والحماس والانفعال يتحقق الاهتمام بالحضارة الذاتية والشعور بالانتماء إليها أو تبريره، ولكن يجب أن يتحقق بالعلم أيضًا، وذلك ببيان قدر إمكانية هذه الحضارة على المساهمة في العلوم الحديثة.

٤ - العلاقة التفاعلية بين فقه الواقع الحضاري وبين فقه التراث الحضاري وأصوله أملًا في إيجاد الحلول الذاتية لمشاكل الواقع من ناحية ونحو توظيف التراث الذاتي في التنظير، إيمانًا بأن المصادر الغربية ليست بمفردها الكافية في هذا المجال.

حين كنت أسطر الملاحظات الأربع السابقة كنت أستشعر بداخلي وأستدعي تلك الانفعالات التي كانت تنتابني وأنا أستمع إلى محاضرات د. حامد ربيع كطالبة في السنة الثالثة (١٩٧٠ - ١٩٧١م) والرابعة (١٩٧١ - ١٩٧٢م) والسنة التمهيدية للماجستير (١٩٧٢ - ١٩٧٣م) تلك المحاضرات التي فتحت لي أبواب المعرفة بالعلاقة بين العلوم السياسية والإسلام كما استدعيتُ من ناحية أخرى خبرة مباشرة مع د. حامد ربيع، وكانت في قبرص خلال أول اجتماع للجمعية العربية للعلوم السياسية في « لارنكا » (١٩٨٤م)، حين دار لي حديث معه بحضور الأخت الفاضلة د. ودودة بدران أوضح فيها د. حامد ربيع (رحمة اللَّه عليه) ضرورة دراسة موضوع الإسلام والعلاقات الدولية، ولقد سنحت الفرصة بعد عامين للانخراط في تنفيذ متطلبات هذه الضرورة في نطاق علم العلاقات الدولية، وذلك مع بداية **« مشروع العلاقات الدولية في الإسلام » (١٩٨٦م) والذي أعتبر خبرته حتى (١٩٩٦م) من ناحية، ثم تداعيات ما بعد نشره وحتى الآن من ناحية أخرى، والتي تتمثل في عملية بناء « منظور حضاري مقارن لدراسة العلاقات الدولية »، لاستكمال خطوات ما بدأه أستاذنا** د. حامد ربيع، بالطبع ليست الغاية هنا بيان قدر مدى الاستمرارية والتواصل بين إسهام أستاذنا الدكتور حامد ربيع في مجال العلاقات الدولية من رؤية إسلامية، وبين

https://t.me/montlq

إسهام مشروع العلاقات الدولية في الإسلام وما بعده؛ ذلك أن خريطة أعمال د. حامد ربيع في هذا المجال خريطة غنية وثرية[١].

ففضلًا عن المستوى الأول من مستويات تثوير حامد ربيع لدراسة التراث السياسي الإسلامي، من حيث بيان أهمية التراث السياسي الإسلامي ووظيفته (باعتباره مصدرًا للتنظير السياسي ومبعثًا لتجديد وحراك فكري واجتماعي وسياسي للأمة)، فثمة مستوى **ثانٍ لتثوير التراث السياسي الإسلامي عند حامد ربيع وهو منهاجية التعامل مع التراث في إسهامات حامد ربيع الفكرية وموضع العلاقات الدولية منها؛ حيث كان لهذا الموضع تميز وانطلاق من فهم حامد ربيع لطبيعة الظاهرة السياسية في التقاليد التراثية الإسلامية: اعتبارها ظاهرة داخلية ذات امتدادات خارجية، وهنا يجدر التنويه إلى هذا التميز في اقتراب حامد ربيع من التراث السياسي الإسلامي، ألا وهو عدم النظر إلى الظاهرة السياسية أو السلطة كظاهرة تتصل بالداخل فقط؛ ولذا اتجه للبحث عن موضع التقاليد الدولية في التراث السياسي الإسلامي.**

ولقد اتضح تميز هذا الموضع في خريطة « منهاجية التعامل مع التراث » ولقد حدد د. سيف الدين عبد الفتاح، وهو يشرح منهاجية تحريره لأعمال د. حامد ربيع عن التراث، هذه الخريطة على النحو التالي: « فنكتب في التعريف والتعريفات للكلمات الأساسية التي تحيط بموضوع الدرس والبحث ثم نكتب عن النماذج والوظائف والأطر المنهاجية والمفاهيم الكبرى والفرعية التي تتعلق ببعضٍ من هذا التراث في سياقات المنهاجية المقارنة، ثم نحدد بعض النماذج الفكرية التي تمثل « الفقه والفلسفة والفكر »، وأخيرًا: نتحدث عن عملية الإحياء والتجديد بكلِّ عناصرها وخطواتها وأدواتها والتعرف على صعوباتها، ثم نختتم ذلك بدعوة لإنشاء علم للتدبر والتدبير في دراسات مستقبلية عميقة وحقيقية تهدف إلى عافية الأمة ومواجهة تحدياتها »[٢].

وحيث لا يسع الدراسة هنا التوقف اللائق بهذه الخريطة لعرض تفاصيلها الثرية، فإنه استعانة بالقراءة التي قدمها د. سيف للحالة « الربيعية » (والتي صَدَّر بها تحريره وتعليقه على أعمال د. حامد ربيع حول التراث، في كتاب من جزأين تحت عنوان مدخل في

---

(١) انظر لمزيد من التفصيل حول إسهام د. حامد ربيع في مجال العلاقات الدولية: د. نادية محمود مصطفى، قراءة في أعمال د. حامد ربيع عن العلاقات الدولية والسياسية الخارجية، في: د. حسن نافعة، د. عمرو حمزاوي (محرران)، تراث ربيع بين كفاحية العالم ومقتضيات المنهج، أعمال ندوة احتفالية حامد ربيع، مرجع سابق.

(٢) د. حامد ربيع، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، د. سيف الدين عبد الفتاح (تحرير وتعليق)، مرجع سابق، الجزء الأول (ص٦٨).

https://t.me/montlq

دراسة التراث السياسي الإسلامي)[١] **يمكن التوقف عند الجانبين التاليين:**.

الجانب الأول: مصادر التراث ومداخله.

والجانب الثاني: مفاتيح البحث في موضع العلاقات الدولية في التراث السياسي الإسلامي.

وهما جانبان يمثلان إسهام د. حامد ربيع في مجال منهاجية دراسة التراث السياسي الإسلامي في ضوء تقويمه لحالتها، والتي وصفها بالفشل؛ لأنها (أي محاولات ومداخل دراسة التراث السياسي الإسلامي ما قبل حامد ربيع) « لم تُحل النصوص إلى إضافة نابضة في حياة ومسيرة الأمة »؛ ولذا فإن رؤية حامد ربيع عن أهمية ووظيفة التراث لا تكتمل إلا بطرح رؤيته عن منهاجيته.

من ناحية وصف د. سيف هذا الإسهام الربيعي (نسبة للعلّامة حامد ربيع) على الجانبين بأنه نص حضاريّ، فيقول د. سيف: « **إن النص الحضاري تقع أهميته من خلال ما يعالجه من قضايا تؤثر في تأصيل وصياغة الرؤية حول جملة القضايا التي تسهم في البناء الحضاري، ووضوح الرؤية هو القاعدة الأساسية لحزمة القضايا التي تسهم في تحديد الرؤية الكلية « للمفاهيم الحضارية » الأساسية الكبرى، والرؤية الواعية « لمفاهيم العلاقات » أمر مهم في تمثل العلاقة بين عناصر الثنائية - ومنها ولا شك ثنائية « العروبة والإسلام » - وإشكالات أخرى. ولا شك في أن هذه الرؤية الإدراكية تمثل المقدمة للوعي بمشكلات العمارة الحضارية والقدرة على تسكين هذه القضايا ضمن معمار العلاقات في ما بين عناصرها وأشكالها ومنهاجها.**

والنص الحضاري هنا لا يكون حضاريًّا بمدى قِدَمه، ولكنه يكون حضاريًّا بفكره ومنهجه وموضوعه، ومن هنا، فإنه لا يهمل عناصر ذاكرة حضارية تعين في وضوح التصور ووعي العلاقة، سواء أكان ذلك على مستوى « الخبرة المفاهيمية » أم « النماذج التاريخية » وهو لا يهمل الغاية في دراسة هذه القضية وموضعها من عموم البنية الحضارية »[٢].

- والجانب الأول عن منهاجية حامد ربيع في التعامل مع التراث تتصل بخريطة مصادر دراسة التراث السياسي الإسلامي والفكر الإسلامي ومداخل الدراسة وأدوات التحليل:

يجدر القول: إن رسم خريطة مصادر دراسة التراث السياسي الإسلامي ليس قضية

---

(١) د. حامد ربيع، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، د. سيف الدين عبد الفتاح (تحرير وتعليق)، مرجع سابق (١/ ٦٨)، وهو كتاب مكون من جزأين.

(٢) المرجع السابق (١/ ١٣).

https://t.me/montlq

فنية، ولكن قضية معرفية وفكرية ونظرية، ولقد ميّز حامد ربيع بين مصادر تراثية وأخرى معاصرة، وبين مصادر نوعية متعددة المستويات[1] مما يوضح الرؤية الكلية للمصادر، مما يؤكد أن **الإسهام الربيعي إسهامٌ حضاري يتضح في تكامليته وشمول وتعدد مداخله بين الفقهي والفلسفي والفكري والتاريخي... إلخ. إضافة إلى تكامل منهاجيات التحليل التاريخي والحضاري مع منهاجية التحليل السياسي والتحليل السلوكي وأسلوب دراسة النماذج الحضارية المقارنة، وتحليل النص، والدراسات المستقبلية، كذلك يتميز إسهام د. حامد ربيع في دراسة التراث السياسي الإسلامي في تمييزه بين: تراث الفكر، وتراث الخبرة، وتراث النظم، وبالتالي،** فإن اقترابه من الفكر السياسي الإسلامي يُعَدُّ رافدًا من روافد ثلاثة للتراث السياسي الإسلامي؛ فالتراث السياسي الإسلامي لدى حامد ربيع ليس فكرًا فقط؛ ولذا فبقدر اهتمامنا في هذه الدراسة برافد الفكر بالأساس، فلقد علّمنا د. حامد ربيع أنه لا يمكن فصل رافد الفكر واقعيًّا عن الرافدينِ الآخرينِ، كذلك فإن الفكر لدى د. حامد هو أكثر اتساعًا من مجرد الفقه ومن إسهام الشوامخ فقط، وأخيرًا: يعتمد حامد ربيع أسلوب النماذج الفكرية لقراءة التراث، سواء نماذج فكرية للشوامخ (من فقهاء ومفكرين وفلاسفة) أو لغير الشوامخ (فهو الذي نبّه لأهمية مصادر غير الشوامخ) وكان من أبرز الأدلة على هذا التوجه هو اختياره لنص المفكر « ابن أبي الربيع » لتحقيقه وبناء مقدمته عن التراث الإسلامي خلال هذا التحقيق[2].

والجانب الثاني عن منهاجية ربيع في التعامل مع التراث يتصل بموضع العلاقات الدولية من خرائط إسهامات حامد ربيع في التراث السياسي الإسلامي[3]. وبالنظر إلى المفاهيم الحضارية الكبرى ومفاهيم العلاقات، وبالنظر إلى النماذج التاريخية، وبالنظر إلى خريطة إسهامات حامد ربيع في توظيف التراث في الدراسات السياسية (بناء الدولة العصرية، القيم السياسية، الإسلام والقوى الدولية، مستقبل الإسلام السياسي) وبالنظر إلى عالم الأفكار ومعايير تصنيف حامد ربيع (أمتي أمة القيم، أمتي والعالم، الوظيفة الكفاحية للعالم) وكذلك بالنظر إلى عالم الرموز والأشياء والنظم (المؤسسات الحضارية للأمة والوظيفة الحضارية، مادة الفعل الحضاري، علامات الجماعة وهويتها، مظاهر الانتماء الحضاري، ذاكرة الأمة الحضارية...)، بالنظر التفصيلي إلى مضمون كلِّ هذه العناوين

---

(١) انظر الشكل التوضيحي (ص٣٠) في المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق (ص ٢٩ - ٣١).

(٣) المرجع السابق (ص١٧ - ٣٢).

https://t.me/montlq

المنتقاة من خريطة أكثر كلية وتعقيدًا تقدمها فصول كتاب من جزأين قام على إعداده وتحريره د. سيف، بالنظر إلى كلِّ هذا يمكن القول بما يأتي:

إن الأبعاد الدولية للظاهرة السياسية في التراث السياسي الإسلامي - حسبما يقدم د. حامد ربيع من إسهام حول هذه الخبرة بأبعادها فكرًا ونظمًا وحركة مقارنة بخبرات حضارية أخرى - حاضرة على أكثر من مدخل وأكثر من مستوى للتحليل: مفاهيم، علاقات، مجالات، أفكار، قيم.

هذا والتوقف التفصيلي عند مضمون هذه الرؤية الربيعية يخرج بنا من نطاق أهداف هذا الجزء (نماذج تقييم حالة دراسة الفكر السياسي الإسلامي وموضع العلاقات الدولية منها) إلى دراسة أحد نماذج الفكر السياسي الإسلامي المعاصر - وهو د. حامد ربيع - وكيفية تعامله مع قضايا العلاقات الدولية سواء النظرية أو التاريخية أو المعاصرة، وهو الأمر الذي يقع في نطاق النماذج الفكرية المعاصرة في خريطة النماذج التي سيقدمها الفصل الثالث من هذا الكتاب؛ ذلك لأن كتاب د. سيف عن أعمال د. حامد ربيع (السابق الإشارة إليه) يجمع بين نمطين من أعمال حامد ربيع: منهاجية دراسته للتراث الإسلامي ووظائفها من ناحية، وفكر حامد ربيع ذاته ذي الجذور التراثية من ناحية ثانية، بالإضافة إلى نماذج من دراسات للتراث فكرًا أو ممارسة أو نظمًا، فعلى سبيل المثال: الفصل الثاني من الجزء الأول من الكتاب عن المصادر والنماذج الحضارية في التراث السياسي الإسلامي يتناول في المبحث الثالث « استراتيجية التعامل الدولي في تقاليد الممارسة الإسلامية »، كذلك يتناول كتاب « الإسلام والقوى الدولية ».

وجميعها إسهامات ربيعية تمزج بين الفكر والممارسة والنظم في الخبرة الإسلامية كما استوعبها وتعايش معها وتفاعل معها د. حامد ربيع، فقدَّم تأصيلًا متميزًا لهذا المجال يبين كيف يمكن أن تضيف هذه الخبرة إلى الخبرات الحضارية الأخرى في دراسة العلاقات الدولية، وخاصة وأن الدراسات المنتمية لتلك الحضارات الأخرى قد أسقطت كما يقول د. حامد التقاليد الإسلامية في التعامل الدولي، بل لقد بيّن د. حامد ربيع كيف ولماذا أسقطت الخبرة الغربية من مجال الفكر السياسي كلَّ ما لا يرتبط بتراث الحضارة الغربية، سواء ما يتصل بالداخل أو الخارج، بالطبع ليس لأن الحضارات الأخرى لم تعرف فكرًا سياسيًّا ولكن لأسبابٍ تتصل بالحضارة الغربية جعلتها تسقط ما يتصل بالتفاعل والتأثير المتبادل مع الفكر السياسي للآخرين، وبصفة خاصة التراث السياسي الإسلامي (وفي

https://t.me/montlq

المقابل لم تسقط أشكال ومستويات التفاعل الفكرية والفلسفية الأخرى). ويفسر د. حامد ربيع ذلك الوضع[١] - أي استبعاد التراث الإسلامي من ميدان التأريخ للفكر السياسي - بالعوامل التالية: نظرة حضارة عصر النهضة (وما قبله) إلى المجتمعات الشرقية باعتبارها تمثل مستوًى حضاريًّا أقل، ولا تصلح لنظم الحرية، وتسودها النظم الديكتاتورية، الاتجاه العام لرفض الحضارات الدينية من نطاق التحليل السياسي، سواء في فكر الثورة الفرنسية أو التقاليد الماركسية أو النازية التي قامت جميعها على أساس العقل المطلق الفردي المجرد فترة الاستعمارات الكبرى، ودعاوى الوظيفة الحضارية للاستعمار الغربي، كان لا بد وأن تقطع كل روابط الاستمرارية التاريخية غياب القوى الفكرية الذاتية في الدول المستعمرة القادرة على إعادة النور إلى التراث.

أما أسباب ظهور الاهتمام المفاجئ بالتراث السياسي الإسلامي في أعقاب الحرب العالمية الثانية فأرجعها د. حامد ربيع للاعتبارات التالية[٢]:

« **أولًا:** الاهتمام بالدين بوصفه أحد متغيرات الوجود السياسي المعاصر.

ثانيًا: عملية التجديد الفكرية المرتبطة بإعادة تأريخ حضارة العصور الوسطى.

ثالثًا: الاهتمام بفكرة الطابع القومي بوصفه أحد مدخلات الظاهرة السياسية وحسبان النواحي العقيدية أحد ملامح الطابع القومي.

رابعًا: ظاهرة التغير السياسي التي فرضتها ظاهرة التخلف. والسؤال الذي يفرض نفسه بهذا الخصوص: هل يستطيع التراث الإسلامي أن يقدم بدوره حلولًا لمواجهة تلك الظاهرة في شقيها؟ ».

بالنظر إلى هاتين المجموعتين مِن الأسباب نجد أنها ذات دلالة بالنسبة للعلاقات الدولية؛ أي للأبعاد الخارجية في دراسة ظاهرة السلطة باعتبارها علاقة بين الحاكم والمحكوم... وهكذا يظل إسهام د. حامد ربيع حول أهمية ووظائف دراسة التراث الإسلامي من ناحية وحول منهاجية هذه الدراسة - يظل هذا الإسهام مستدعيًا - بصورة مباشرة وغير مباشرة - ما يتصل بالعلاقات الدولية، مما يجعل نموذج د. حامد ربيع ليس مجرد نموذج يهدي إلى كيفية البحث عن العلاقات الدولية في التراث السياسي الإسلامي، ولكن في نفس الوقت يقدِّم تأصيلًا تنظيريًّا - متقدمًا في عصره حينئذ -

(١) المرجع السابق (ص٢١٥ - ٢١٩).

(٢) المرجع السابق (ص٢٢٠).

https://t.me/montlq

ورؤية استراتيجية عن هموم واقع الأمة وتاريخها. ويجد هذا التأصيل النظري وتلك الرؤية الاستراتيجية جذورهما في تراث آباء وأجداد د. حامد ربيع العظماء كما كان يدعوهم؛ ولذا سيكون د. حامد ربيع - كما سبق القول - أحد النماذج الفكرية المعاصرة التي يقترحها الإطار النظري لهذا الكتاب كما سنقدمه في الفصل الثالث منها.

* * *

نموذج سيف الدين عبد الفتاح تلميذ حامد ربيع:

استمرار مسيرة تفعيل التراث في التنظير السياسي نحو تجديد فكر الأمة المعاصرة:

اقترب أستاذنا الدكتور حامد ربيع، وكذلك منى أبو الفضل، من التراث السياسي الإسلامي بعد خبرتيهما التفاعلية مع التراث الغربي والفكر الغربي المعاصر، ولقد كشفت لهما هذه الخبرة - فيما يبدو - الذات من خلال الآخر.

إلا أن د. سيف الدين عبد الفتاح اقترب من ذات التراث ومن داخله ابتداءً، مسترشدًا برصيد أستاذيه، متجهًا بعد ذلك نحو نقد الغربي باعتباره جزءًا من متطلبات تقديم رؤية بنائية تجديدية تستدعي التراث الإسلامي.

وإذا كان د. حامد ربيع قد دشن سبيل استدعاء التراث الإسلامي والفكر الإسلامي من مدخل العلاقات الدولية، باعتبار أن الخارج امتداد للداخل في التقاليد الإسلامية، وإذا كانت د. منى أبو الفضل قد توقفتْ عند بعض المحطات (وخاصة مفهوم الأمة القطب، والتفاعل الحضاري المتبادل بين الغرب وعالم المسلمين) ذات الدلالة في خريطة كلية تنظيمية - فإن سيف الدين عبد الفتاح واستنادًا إلى خبرة مشاركته في مشروع العلاقات الدولية في الإسلام قد اقترب مباشرة - وبعد سبع سنوات من نشر مشروع أعمال المشروع - من العلاقات الدولية كموضوع من موضوعات التراث السياسي الإسلامي والفكر الإسلامي (كما سنرى في آخر مجموعة من مراجعة الأدبيات) إلا أن د. سيف الدين عبد الفتاح قد استبق هذا الاقتراب باقترابٍ آخر، ولقد راكم فيه على أستاذه حامد ربيع، معمقًا وموسعًا من منهاجية دراسة التراث والفكر السياسي الإسلامي ومن كيفية تفعيلها في التنظير السياسي، ولقد قدّم سيف الدين عبد الفتاح في دراسة تقويمية جامعة لحقل الفكر السياسي الإسلامي مفهومًا حضاريًا متسعًا للفكر الإسلامي.

وتمثل هذه الدراسة تحت عنوان « **الاتجاهات الحديثة في دراسة الفكر السياسي**

https://t.me/montlq

الإسلامي »[1] رؤية د. سيف التقويمية لحالة هذا الحقل الذي تفاعل معه في ارتباطاته بحقل النظرية السياسية خلال النصف الثاني من القرن العشرين، وهذه مرحلة مهمة - كما قال د. حامد ربيع - تُجَدِّدُ الاهتمام الغربي خلالها بالفكر السياسي الإسلامي وتجدد اهتمام دوائر الفكر الأكاديمية المسلمة بهذا الحقل أيضًا ولو لأغراض متنوعة.

الدراسة مقارنة بدراسات أخرى تقويمية أيضًا (كما سنرى لاحقًا) هي تقييم لحالة منهاجية الفكر السياسي الإسلامي أكثر منها تقييمًا لموضوعاته؛ ولهذا فإن هذه الدراسة تعتبر بمثابة لقطة تاريخية من عدسة العلوم السياسية لحقل الفكر السياسي الإسلامي الذي تتعدد عدسات النظر إليه، سواء من جانب الفلسفة أو الفقه أو الاجتماع أو ربما التاريخ أيضًا، ولذا فإن دراسة د. سيف رسمت بعد ما يزيد عن عقد من رحيل د. حامد ربيع خريطة هذه الساحة في نهاية القرن العشرين، وعلى نحو قدم - كما سبق القول - **مفهومًا حضاريًا متسعًا للفكر الإسلامي**: موضوعًا ومنهاجية ووحداتٍ ونطاقًا.

وبالرغم من محدودية حجم متن هذه الدراسة إلا أنها تقوم على توثيق مكثف وممتد؛ ولذا فهي تقدم أيضًا في هوامشها خريطة أحدث الإصدارات العربية والأجنبية في هذا الحقل عند نهاية القرن العشرين.

ويقدم د. سيف رؤيته التقويمية لهذا الحقل استنادًا إلى إطار نظري ينبني على نموذج « توماس كوهن » ويتكون من العناصر الآتية: الرؤية للعالم، الإطار المفاهيمي، الإطار النظري والمنهجي والتحليلي، الإطار التفسيري من مداخل مختلفة، الأجندة البحثية.

ومن خلال هذه الدراسة المسحية التي سكَّن د. سيف وفق إطارها النظري معلومات الخريطة المتشعبة والممتدة - يمكن استخلاص الأبعاد التالية عن حالة حقل الفكر السياسي الإسلامي، وسعيًا بصفة خاصة نحو استبيان موضع « العلاقات الدولية » منه:

١ - **قدم د. سيف مفهومًا واسعًا للفكر من حيث دوائره؛** حيث جَمَعَ بين الدراسات التراثية، والدراسات الاستشراقية المتعلقة بدراسة الفكر السياسي الإسلامي المعاصر والحديث، كذلك قدّم د. سيف مفهومًا واسعًا لكلٍّ من الإسلامي والحداثي، فالسياسي لديه هو « وصف يتعلق بالمجال والظاهرة موضع البحث، اتساع دائرة السياسي صار

---

(١) د. سيف الدين عبد الفتاح، الاتجاهات الحديثة في دراسة الفكر السياسي الإسلامي، في: د. علي الدين هلال، د. محمود إسماعيل (محرران)، اتجاهات حديثة في علم السياسة، القاهرة: المجلس الأعلى للجامعات، اللجنة العلمية للعلوم السياسية والإدارة العامة (١٩٩٩م).

https://t.me/montlq

اتجاهًا مهمًّا في هذا المقام تسير نحوه العلوم المختلفة التي تقوم على دراسة الظاهرة السياسية، وهو أمر يقع في صميم اهتمامات الفكر السياسي الإسلامي - خاصة التراثي منه - حينما تتسع دائرة السياسي فيه، فتشمل إصلاح الأمر (القيام على الأمر بما يصلحه)، ورعاية شؤون الدولة والأمة، هذا الاتساع يحرك السياسة نحو مجالات أرحب من مفهوم السلطة بالمعنى النخبوي في أعلى قمة الهرم، انتشار السلطة وتعدد القوى والإرادات السياسية يعبر عن اتساع دائرة السياسي وتعلقه وامتداده ليتفاعل مع مجالات أرحب (الاقتصادي، الاجتماعي، الثقافي، الفكري، الحضاري...إلخ)، السياسة تشير إلى معاني التنظير (الفكر والنظرية والفلسفة)، كما تشير إلى معاني التدبير (الحركة بمقتضى فكر يوجه ويسير ويحرك نحو المقاصد والغايات والمصالح)، السياسة تشير إلى معاني السياسة التحتية دون إغفال السياسات الفوقية »[١].

أما وصف الإسلامي، فيشير د. سيف إلى ما يحيطه من اضطراب، « فهل يشير وصف الإسلامي إلى دائرة بحثية، أو الإشارة إلى القائم بالبحث، أو التعلق بالقضايا، أو الارتباط بمنهجية بعينها، أو بأصول مرجعية؟ لا شك أن الاستخدامات المعاصرة لعبت دورًا في هذا الاضطراب، إضافة إلى الاضطراب في تحديد ماصدقات الإسلامي ابتداء في هذا المقام، نحن أمام ثلاثة أوصاف: « Moslem/Muslim, Islamic, Islamist »، تحرير هذه الأمور في حاجة لدراسة مستقلة يحسن في هذا المقام الإشارة إلى مسارات مهمة في التمييز بين هذه الأوصاف وتحرير المعاني المتعلقة بها »[٢].

وبهذا الصدد يميز د. سيف بين الأصول المرجعية وبين الاجتهادات البشرية، كما يميز بين الفكر الإسلامي كمنطقة بحثية وبين تقويم توجهات دراسته من حيث مدى التزامها بالمنهج المعلن. وأخيرًا: يرى د. سيف أنه لكون الفكر نتاجًا ثقافيًّا وحضاريًّا يتعلق بتنوع الظروف والبيئات والأزمان وطرائق التعامل والتناول، فإنه يظل فكرًا إسلاميًّا حتى لو قام به غير المسلمين؛ لأنهم مَثَّلُوا جزءًا من الحضارة (الإسلامية)، أو على الأقل لأنه يدخل ضمن اختصاصهم ودائرة بحثهم.

٢ - وفي ضوء شرح دلالة تعبير الفكر السياسي الإسلامي عن الرؤية للعالم وتناوله

(١، ٢) د. سيف الدين عبد الفتاح، الاتجاهات الحديثة في دراسة الفكر السياسي الإسلامي، في: د. علي الدين هلال، د. محمود إسماعيل (محرران)، اتجاهات حديثة في علم السياسة، القاهرة: المجلس الأعلى للجامعات، اللجنة العلمية للعلوم السياسية والإدارة العامة (١٩٩٩م)، (ص٨).

https://t.me/montlq

خريطة مفاهيم متنوعة، وتعدد مصادر دراسته ووحدات تحليله، يقدم تقويم د. سيف الدين عبد الفتاح رؤية حضارية لهذا الحقل توسع من مفاهيمه ومصادره ووحداته وأدوات تحليله، وتتخطى الرؤى التقليدية في مجال هذه الدراسة، وكانت هذه الرؤى على سبيل المثال تضيق من مفهوم السلطة وأصحابها، وتقصر المصادر على الشوامخ أو أدب النصيحة وكتب مرايا الأمراء، أو تُقصر الوحدات على المفكر أو النص. وكذلك، فإن رؤية د. سيف للأجندة البحثية قدمت خريطة متسعة من اتجاهات التأليف في إطار موضوعات وقضايا متعددة ومتنوعة: النظام الإسلامي والإمامة والسياسة، المفاهيم السياسية الإسلامية، التجديد السياسي، المثقف والسلطة، حقوق الإنسان والديمقراطية والشورى، أسلمة العلوم، التشيّع والثورة الإيرانية، الجماعات الأصولية، الخطاب السياسي للحركات؛ وتفاوت الاهتمام بهذه الموضوعات بتفاوت دوائر الدراسة الثلاث: التراثية، المعاصرة، الاستشراقية.

٣ - وعن اتجاهات التفسير يرى د. سيف أنها تتسم بدرجة أبطأ من التغيير والتطور مقارنة بالمنهاجية، ولا يضاهيها في ذلك إلا رؤية العالم، ويميز د. سيف بين نموذجينِ مهمينِ في التفسير؛ هما نموذج ما بعد الحداثة ونموذج إسلامية المعرفة، ويضيف إليهما بعض عناصر التجديد ومدارسه المختلفة التي تؤصل معاني واتجاهات جديدة موصولة بقديمها، ومن هذه الاتجاهات التي يرصدها د. سيف الدين عبد الفتاح: المنهاجية المقارنة للمفاهيم، أو بين مدارس فكرية عبر الزمن أو مدارس فكرية متنوعة، والإطار المتعلق بدراسات المناطق، سواء في سياقات تاريخية أو أطر معاصرة أو استدعى التاريخي لفهم المعاصر، والإطار التفسيري في التحليل المادي الاقتصادي والاجتماعي، والإطار التفسيري العلماني الذي تتفاوت رؤاه من حيث الفهم العلماني، والإطار التفسيري المتعلق بمداخل: التحليل الألسنية، والإطار التفسيري الاستشراقي بتطوراته، والإطار التحليلي النسوي، والإطار التفسيري المتعلق بمدرسة التجديد الإسلامي، والإطار التفسيري المتعلق بسياقات العولمة، والإطار التفسيري المتعلق بأطر التحليل المقاصدي للربط بين التراث والقضايا المعاصرة...

٤ - وأخيرًا: فإن سمات الحالة الراهنة من دراسة الفكر السياسي الإسلامي، وفي ضوء المراجعة المسحية التي قدمها د. سيف، تقدمها خاتمة المراجعة[1] على النحو التالي:

---

(١) د. سيف الدين عبد الفتاح، الاتجاهات الحديثة في دراسة الفكر السياسي الإسلامي، في: د. علي الدين هلال، د. محمود إسماعيل (محرران)، اتجاهات حديثة في علم السياسة، القاهرة: المجلس الأعلى للجامعات، اللجنة العلمية للعلوم السياسية والإدارة العامة (١٩٩٩م)، (ص٢٦، ٢٧).

https://t.me/montlq

« أولًا: أن توسيع دائرة البحث بدأ يحرك أصول البحث نحو مناطق تشكل مجال اهتمام نظن أنها اختلفت نوعًا وكمًّا وكثافة، وحملت الاستجابة مجموعة من الملاحظات المبدئية التي تشكل بدورها سمات وخصائص عامة للإنتاج الذي يتعلق بالإسلام حينما يتفاعل مع دائرة « السياسي »:

١ - أن الإنتاج صار معظمه يتوجه نحو الحركي على حساب الفكري في الأغلب الأعم، الحركي صار قبلة الاهتمام، لا يُستدعى الفكري إلا بمناسبة ما يستدعيه الحركي، الحركي صار المتغير الأصيل « الداعي » بينما صار الفكري المتغير التابع « المستدعَى ».

٢ - أن الاهتمام بالإسلام السياسي أو بالإسلامية « Islamism » والأصولية « Integrism » & « Fundamentalism » صار له القدح المعلى للاعتبارات السابق ذكرها في غلبة الحركي على الفكري من ناحية، وتآكل الفكري لمصلحة الحركي كمنطقة اهتمام.

٣ - أن الاهتمام غلب عليه تحريك الأجندة صوب « الآني » أو ما يقترب منه « المعاصر »، وذلك على حساب المدخل التاريخي في هذا المقام، وصار التاريخي كوجود « نادر »، ويتم استدعاؤه بمناسبة الأحداث التي تثور من آنٍ لآخر في مناطق مختلفة من عالم المسلمين أو بالمسلمين أنى وُجدوا.

٤ - الحدث إذن صار وحدة التحليل الأساسية بشرط أن يكون ثائرًا أو مستمرًّا ومن هنا كان تركيز معظم المقالات على « الحدث الجزائري »، « الحدث الأفغاني »، « الحدث الصومالي »، باعتبارها أحداثًا سلبية دالة على الحالة الإسلامية العامة التي تمثل الصراعات الداخلية، بينما انتهى الاهتمام بأحداث مثل « البوسنة » في إطار انتهاء الحرب المفروضة ضمن مواجهة لها دواعيها المختلفة.

ثانيًا: تشير إلى أن الاستشراق في إطار التحول الذي أصابه في الشكل والاهتمامات صار يعالج موضوعات ذات طبيعة آنية ومعاصرة، في إطار الاهتمام العام لما أُسمي بالإسلام السياسي، وبدا مستشرقون وُجِدُوا ضمن إما مؤسسات عرفت برعايتها لعناصر مدرسة استشراقية (تقليدية)، أو يعدون من أعمدة الاستشراق يتعاملون مع قضايا ومفاهيم ارتبطت بالحركي من مثل: « يانسن » من جامعة ليدن بهولندا الذي يكتب عن « الأصولية » وتحليل « للفريضة الغائبة »، و « مونتجمري وات » الذي ألف كتابات

https://t.me/montlq

كلاسيكية داخل حقل الفكر السياسي الإسلامي تحت هذا المسمى يؤلف كتابًا عن « الأصولية » وفي ذات الوقت يخرج كتابه التقليدي عن الفكر السياسي الإسلامي كطبعة جديدة لم يزد في موضوعاته، و « برنارد لويس » الذي أدرك هذا التحول مبكرًا – وربما أسهم في صناعته – يكتب عن الشرق الأوسط الجديد، ويتحرك صوب المعاصر في دراسته من دون إهمال تراثه السابق وكأنه يُراكم عليه.

ثالثًا: تشير إلى واحد من أهم التفسيرات في هذا الصدد، هو العلاقة بين الجماعة العلمية والجماعة السياسية (إن صح ذلك التعبير) والجماعة الإعلامية (الجوقة الإعلامية)، وبدا الأمر يتحرك صوب:

– الاهتمام بالآني لاعتبارات سياسية، التعرف على الواقع الآني وتراكماته عملية دَّبجت قواعد لما أسمي « Research Oriented Policy ». هذه الحاجات السياسية، وطبيعة المؤسسات الأكاديمية جعلت من الاهتمام بهذا سوقًا أكاديمية وفكرية بكل ما تحمله المعاني لكلمة السوق في هذا المقام.

– أن الجماعة الإعلامية (الجوقة) أصبح لها التأثير الكبير فشكلت بذلك قاطرة للقضايا موضع المعالجة، فضلًا عن أنهم فرضوا عناصر كثيرة من معاني « التغطية الإعلامية » لا العلمية والأكاديمية، وهو أمر جدير بالملاحظة والمتابعة، ونحن بصدد متابعة الظاهرة السياسية الإسلامية وما تعنيه في مقام البحث في الفكر السياسي الإسلامي.

– أن هذا وذاك وفي إطار اقتراب السمعة والشهرة صار أحد العناصر التي فرضت نفسها على الخريطة التي تتناول هذه الموضوعات بالدرس والتحليل وربما التعليق وهو ما يفسر لنا كيف هجر الاستشراق إلا فيما ندر الاهتمامات التقليدية في هذا المقام:

* التأليف عن الظواهر التاريخية المتعلقة بدائرة السياسة الإسلامية.

* دراسة المفاهيم والاتجاهات المتعلقة بهذه الدائرة.

* تحقيق الكتابات والمخطوطات التي تنتمي إلى هذه الدائرة.

وتحولت عناصر الاهتمام صوب الحركي/ الآني/ التسيسي، إلا أن ذلك ليس نقدًا، بمقدار ما هو وصف للحالة الاستشراقية التي ظن الكثيرون – وربما توقع – أن تظل متسمة بأطر التناول الأكاديمي التقليدية، ويبدو لنا أن ذلك يعود إلى تغير طبيعة الاستشراق وأدواره وتوزعه على مجالات معرفية جديدة صارت ضمن هذه الاهتمامات التي تحددها دراسات المناطق والحوادث الآنية التي ترتبط بها ».

https://t.me/montlq

بالنظر إلى إجمال عناصر الرؤية التقويمية التي قدمها د. سيف، وبالتركيز بالأساس على أهداف دراستنا المتصلة بالعلاقات الدولية، ما هي الدلالات بالنسبة للإطار النظري اللازم لدراسة العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي؟ لا تقدم هذه الدراسة إلا دلالات غير مباشرة في هذا الصدد، وتتلخص كالآتي:

- من ناحية، في نطاق مفهوم د. سيف الدين عبد الفتاح الحضاري عن الفكر، وبالنظر إلى الأبعاد المنهاجية التي استغرقت تقويمه لحالة دراسة هذا الفكر على نحو جاء على حساب « المضمون »، يمكن القول: إن العلاقات الدولية كانت غائبة بصورة مباشرة، سواء باعتبارها مجالًا من مجالات الفكر أو موضوعًا من موضوعاته وكانت حاضرة، ولكن على نحو غير مباشر؛ حيث إن الملاحظات الختامية التي قدمها د. سيف في نهاية التسعينيات تفتح الباب الآن أمام استدعاء تأثيرات التطور في الإطار الدولي وتهاوي الحدود بين الداخل والخارج - تدريجيًّا - عبر نصف القرن الأخير، وعلى نحو انعكس على أجندة اهتمامات دارسي الفكر الإسلامي، سواء الدراسات التراثية أو الاستشراقية أو المعاصرة.

فعلى سبيل المثال، فإن التصاعد في أهمية أجندة الإسلام السياسي والإرهاب وحقوق الإنسان - خاصة خلال العقد الأخير - إنما لا تنفصل فيها الأبعاد الداخلية عن الخارجية، مما يفسح الفرصة للبحث في العلاقات الدولية كمنطقة بحثية أو كمجال بحثي من مجالات الفكر السياسي الإسلامي، وهذا الوضع يدعم من دلالات أخرى ستفصح عنها دراسات تالية ستجري مراجعتها في هذه المجموعة من الأدبيات - خاصة دراستي: د. مصطفى منجود، ود. بشير نافع - كذلك فإن د. سيف الدين عبد الفتاح قدّم دراسةً أخرى طرح فيها إسهامه حول العلاقات الدولية كموضوع من موضوعات الفكر وأحد مجالاته، كما سنرى في المجموعة الأخيرة من الأدبيات.

- ومن ناحية أخرى؛ فإن رؤية د. سيف التقويمية لحالة دراسة الفكر الإسلامي تلقي الضوء على قضية مهمة هي قضية معايير تصنيف تيارات الفكر واتجاهاته عبر التاريخ الإسلامي، سواء حول ظاهرة السلطة بصفة عامة أو حول ما قد يتصل بالأبعاد الخارجية والدولية لهذه الظاهرة، وفي ضوء المفهوم الحضاري للفكر الذي أفصحت عنه رؤية د. سيف تتعدد هذه المعايير، سواءً المتصلة منها بوحدات التحليل ومستوياته أو مصادره، أو أطره التفسيرية أو قضاياه. هذا وستفصح أدبيات أخرى في دراسة الفكر الإسلامي

https://t.me/montlq

عن معايير أخرى لهذا التصنيف، وبدون الدخول في تفاصيل هذه المعايير وخرائطها يكفي القول: إن التصنيف الثلاثي الذي قدَّمه د. سيف (تراث، استشراق معاصر) يَجُبُّ ويتضمن التصنيفات الأخرى؛ ولذا نتساءل هل يمكن أن نرسم خريطة نماذج فكرية وفق مدخل كلٍّ منها الفكري: قانوني، شرعي، تاريخي، حضاري، إصلاحي، فقهي...؟ وهل يستقيم ذلك مع غايات الدراسة وأهدافها المتصلة بالعلاقات الدولية؟ ويظل هذا السؤال وغيره حول معايير التصنيف - ومن ثم معايير رسم خريطة النماذج الفكرية محل الاهتمام - سؤالًا محوريًّا يحوز اهتمامنا عبر مراجعة الأدبيات التالية. ويرجع ذلك إلى صعوبة القيام بدراسة مسحية شاملة في الفكر الإسلامي عبر تطوره تاريخيًّا بحثًا عن موضع العلاقات الدولية منه، مما يستلزم بالضرورة اختيارًا منهاجيًّا، وتحديد هذا الاختيار هو هدف أساسي لهذه الدراسة.

* * *

ثانيًا: العلاقات الدولية في دراسات التقويم الجزئية لحالة دراسة الفكر السياسي الإسلامي: نموذج الفكر السياسي في القرن العشرين:

إذا كانت دراسة د. سيف التقويمية لحالة دراسة الفكر الإسلامي - في القرن العشرين - قد تناولت بالأساس أبعادًا منهاجية: إشكالية التعريف، والتصنيف، وأجندة الاهتمامات... فإن النماذج التي نقدمها في هذا النحو، وإن تناولت بعض هذه الأبعاد المنهاجية، إلا أن تركيزها الأكبر كان على أجندة قضايا الفكر الإسلامي في ظل التطورات الداخلية والخارجية المحيطة بالعالم الإسلامي عبر القرن العشرين. بعبارة أخرى هي تقدم الوجه الآخر للعملة: المحتوى والمضمون. ويتولد عن هذا المحتوى أسئلة كثيرة تحتاج لإجابة في ضوء مسار التطور السابق في الفكر وبيئته، كما يحدد هذا المحتوى من ناحية أخرى عددًا من الأبعاد النظرية للعلاقات الدولية من رؤية إسلامية، وهي التي في حاجة للتأصيل من واقع إسهامات الفكر الإسلامي حولها. هذه الأبعاد هي الدولة الإسلامية ووظائفها الخارجية.

ومن أهم الأسئلة المطروحة: كيف ولماذا تزايد وزن الخارج في محتوى العلاقات الخارجية وفي التطورات الداخلية على صعيد الأمة الإسلامية، بل والعالم كله، وكيف كان الأثر على أجندة الفكر الإسلامي خلال هذا القرن؟ هل عكست اهتمامًا بالأبعاد النظرية أو التأصيل النظري للأبعاد الجديدة التي فرضتها هذه التطورات على نحو

https://t.me/montlq

يستكمل المسار الذي دشنه حامد ربيع ومنى أبو الفضل، أم طغت على تشكيل الأجندة دواعي تقديم الرؤى عن الأوضاع السائدة التي أصبحت تشهد تداخلًا كبيرًا بين الداخلي والخارجي؟

ومن ثم، هل يمكن القول أن مرحلة القرن العشرين وامتداداتها في القرنين ١٨، ١٩ (التي شهدت تدفقات وتيارات متنوعة ومتراكمة من الهجمة الأوربية الثانية على الأمة الإسلامية) تعكس تغييرًا في منهاجية وفي أجندة الفكر السياسي الإسلامي، بل وفي دوره ووظائفه، على نحو يختلف عما كان سائدًا في مراحل سابقة من تاريخ تطور هذا الفكر؟ إن هذه الأسئلة هي في الواقع سؤال واحد متعدد الأبعاد أو متشعب ستساعد مراجعة مجموعات تالية من الأدبيات على الإجابة عليه أيضًا، فهو يمثل العمود الفقري - الظاهر والكامن - عبر هذه الدراسة.

دراسة مصطفى منجود:

ابتداءً قدّم مصطفى منجود في دراسة منفردة[1] ما أسماه إطارًا محدد المنطلقات والدواعي ومحدد المشاكل والتوجهات والذي يستقيم مع دراسة محدودة وفردية، في حين قدّم « بشير نافع » و « سُهى الفاروقي » و « الدجاني » إطارًا نظريًّا لكتاب محرر شارك فيه عددٌ من الباحثين من مجالات معرفية محددة. وفي حين أن دراسة « مصطفى منجود » تركزت على الفكر السياسي عاكسة عنوانها، فإن الكتاب المحرر وانعكاسًا لعنوانه العام أيضًا اقترب من مجالات أكثر اتساعًا من « السياسي » بالمعنى التقليدي، بالرغم من أنها تقع في نطاق « السياسي » ولكن بالمعنى الحديث.

ومن ناحية أخرى وبالرغم من أن تعريف د. مصطفى منجود لموضوع الفكر السياسي كان التعريف التقليدي أي « السلطة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم »، إلا أن المحتوى الذي قدّمه د. مصطفى منجود يعكس مضمونًا ومفهومًا واسعًا للسياسي. ومن ناحية ثالثة، يتبين لنا أيضًا من خريطة موضوعات الدراستين كيف أن « الخارجي » مُحَدِد أساس، بل ومجال أساس. كل هذا يعني نتيجة محددة تمثل لب هاتين الدراستين إجمالًا، والرسالة التي يبثاها وسبق أن أفصح عنها أيضًا اقتراب

---

(١) مصطفى منجود، اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي في قرن، في: نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير)، موسوعة الأمة في قرن، (المجلد الثاني)، عدد خاص من حولية أمتي في العالم، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية (٢٠٠٢، ٢٠٠٣م).

https://t.me/montlq

د. سيف الدين عبد الفتاح - هي أن إعادة تعريف « السياسي » في نطاق العلوم السياسية وانعكاساته على مجال دراسة الفكر الإسلامي (والفكر السياسي بصفة عامة) لا يمكن أن ينفصل عن بروز البعد الدولي على صعيد دراسات هذا الفكر السياسي، وهو الفكر الذي سبق وركز على « السلطة » في الداخل أساسًا؛ ولهذا فإن إعادة تعريف مفهوم « السياسي » أو السياسة من زوايا عدة (النطاق والحدود والموضوعات والمنهاجية) - قد انعكس أيضًا على الفكر السياسي بقدر ما انعكس على العلاقات الدولية (كما سبق وبيّنا في الفصل الأول من هذا الكتاب) وهو الأمر الذي يفسح السبيل أمام مجال فرعي أو مشترك جديد في الدراسات الدولية بصفة عامة، ومن رؤية إسلامية بصفة خاصة، ألا وهو الفكر السياسي الدولي.

ويمكن من خلال التوقف عند ملامح الدراستين أن نفصِّل في إجمال المقولة المشار إليها عاليًا وندلّل عليها من واقع مراجعتنا لهاتين الدراستين.

بدأ د. مصطفى منجود دراسته بتقديم عشر إشكاليات منهاجية تواجه رصد اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي في قرن، وهي: التعريف، غياب نظرية لمصادر الفكر، ماذا يعني اتجاه، جغرافية الفكر، مفهوم القرن، منهج تحديد الاتجاهات خلال قرن، تداخل الفكر والحركة، التشكيك عن اتجاه أو آخر[1].

وإذا كان د. مصطفى منجود قد لمس مسألة مهمة وهي: هل هناك فارق بين تعريف مفهوم الفكر السياسي الإسلامي في نطاق التنظير العام للمفهوم وبين التعريف عند الاقتراب من مجال زمني محدد هو القرن؟، ومن ثَمَّ « هل يمكن مع اتساع النطاق الزمني نسبيًا تَبنِّي تعريف عام وضابط للفكر يصلح لكلِّ عقود القرن؟ وما مدى مرونة هذا التعريف ليواكب ما حدث للفكر ذاته من تطورات؟ وهل الأصوب منهاجيًا ومعرفيًا أن نتحدث عن تعريفات متعددة للفكر وليس تعريفًا واحدًا؟ وإذا كان د. مصطفى قد أقرّ الجمع بين المدخلينِ في عملية رصد الفكر خلال قرن، إلا أنه لم يوسعها على قرون الفكر الأخرى السابقة من ناحية، كما أن ما قدّمه من ناحية أخرى على أنه تعريفات متعددة للفكر (السني، الشيعي، العربي، غير العربي، الآسيوي، الإفريقي) فإنني لا أرى فيها إلا مداخل مذهبية أو قومية أو جغرافية حضارية لدراسة هذا الفكر وفق تعريفه التأصيلي العام، ومن ناحية ثالثة، هل هناك وصف أو تعريف آخر ينقص هذا

---

(١) مصطفى منجود، اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي في قرن، مرجع سابق (ص١٢ - ٢٦).

https://t.me/montlq

التحليل الذي قدّمه مصطفى منجود؛ مثل « الفكر السياسي الدولي »؟ يمكنني الإجابة بنعم – في ضوء قراءتي لبقية دراسة د. مصطفى شديدة العمق والتنظيم – بحثًا فيها – عما هو مسكوت عنه – من وجهة نظري أو وفق دوافع قراءتي، ألا وهو موضع العلاقات الدولية من الدراسات في مداخل دراسة التراث أو الفكر السياسي الإسلامي وتقويم حالة هذه الدراسة.

ذلك أن مصطفى منجود في الجزء الثاني من دراسته[1] حول المنطق الأساسي في إيناع الفكر السياسي الإسلامي خلال القرن العشرين – قد انطلق من إشكالية مهمة جدًّا وهي « **الاعتقاد في أن الفكر السياسي لا ينهض إلا في احتكاكه بالواقع على تباين زمانه ومكانه، وأنه إنما يستمد طاقات هذه النهضة بنزوله إلى الممارسات الحياتية لطرفي الوجود السياسي حاكمًا ومحكومًا** ».

واستقامة مع هذه المقولة واستدعاءً لما مثّل تحديًا أو منبهًا للعقول المبدعة لممارسة دورها، فإن المنطلقات التي حددها د. مصطفى كمنبهات للفكر السياسي الإسلامي في القرن العشرين – هي: الظاهرة الاستعمارية، الصراع الفكري بين الغرب وعالم الإسلام (قبل وبعد الاحتكاك المباشر في ظل الاستعمار)، تحدي النموذج القومي للدولة، تحدي الإصلاح. وبالنظر إلى عناوين هذه المنظومة الرباعية، بل ومحتواها عميق التحليل والشامل الرؤية الذي قدّمه د. مصطفى منجود يتضح لنا كيف أن الخارجي، ومن ثم الدولي (بأبعاده المختلفة العسكرية، والسياسية والفكرية...) قد أضحى في صميم التحديات المحفزة للفكر، وعلى نحوٍ يبدو معه واضحًا التقاطعُ بين الداخل والخارج، وخاصة أن هذه الرؤية التي قدّمها د. مصطفى عن المنطلقات والتي دعمتها أيضًا رؤيته عن بنية اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي وخريطتها[2] لتبين – ما سبق وأشرت إليه – وهو أن أحد التعريفات أو التصنيفات الجديدة للفكر السياسي الإسلامي، والتي قفز عليه تصنيف د. مصطفى (وآخرون كما سنرى)، هو الفكر الإسلامي الدولي، بل لعله لا يكون مجرد تصنيف ولكن مجالًا أرحب يتضمن التصنيفات أو المداخل المتعددة التي رسمها د. مصطفى منجود وغيره؛ حيث إن جميعها خلال القرن العشرين وما قبله

---

(١) مصطفى منجود، اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي في قرن، مرجع سابق (ص٢٨ – ٤٨).

(٢) المرجع السابق (ص ٤٨ – ٧٢).

https://t.me/montlq

بثلاثة قرون على الأقل، قد غلبت عليها أو على معظمها الأبعاد الخارجية لظاهرة السلطة ومن ثم الأبعاد الدولية لحضور الأمة على صعيد العالم، وهو الأمر الذي يدفعني لتكرار سؤال سبق طرحه، وهو ما هو نمط حضور أو غياب البعد الدولي في الفكر السياسي الإسلامي على اختلاف مداخله ومصادره في القرون الأسبق على الثلاثة الأخيرة؟ هل كان غائبًا؟ ولماذا؟ أم كان حاضرًا ولكن تحت ظل أو امتداد مع « الداخل » الذي كان سائدًا على الاهتمامات الفقهية والفكرية؟ ولماذا؟. بعبارة أخرى، كيف تبدو إشكالية الداخلي/ الخارجي؟ سؤال متشعب سيتكرر دائمًا وستتراكم الإجابة عليه مع توالي عرض مجموعات الأدبيات المنتقاة وصولًا إلى المجموعة الأخيرة في هذا الجزء من الدراسة.

هذا؛ ولقد قدّم طرح د. مصطفى في إجماله مجموعتينِ من الإسهامات الأساسية حول دراسة الفكر السياسي الإسلامي:

- المجموعة الأولى تصب في بناء منهاجية دراسة موضع العلاقات الدولية منه سواء في القرن العشرين أو غيره بطريقة مباشرة وغير مباشرة. وتتصل بمداخل تصنيف ومصادر الفكر ومعايير تحديد اتجاهاته: فبيَّن د. مصطفى تعدد مداخل تصنيف الفكر متعددة المعايير: سني، شيعي، عربي، غير عربي... إلخ، كما أشار إلى غياب نظرية عامة لمصادر الفكر السياسي الإسلامي خلال القرن، فهي من الاتساع والكثرة والثراء بحيث يصعب متابعتها وجمعها كلها، ناهيك عن أن المعروف منها ليس إلا نذرًا يسيرًا مقارنة بما هو متاح ولم تمتد إليه يد الباحثين.

أخيرًا: تناول د. منجود إشكالية صعوبة حصر الاتجاهات وتصنيفها التي تضم كل منها مجموعة من الأدبيات أو الدراسات، سواء في عصر محدد أو مناطق محددة، أو حول قضية محددة، ويرجع ذلك إلى صعوبة الفصل بين ما هو سياسي أو فقهي أو تقليدي أو حداثي أو وسطي أو شيعي أو سني، وصعوبة الفصل أيضًا بين ما هو فكري وحركي ونظامي، ناهيك بالطبع عن الأسباب النابعة من الطبيعة التراكمية والاستدعائية في الفكر السياسي سواء عبر المراحل الزمنية أو بين الاتجاهات المختلفة، وهو الأمر الذي يمثل تواصلًا حضاريًّا[1].

---

(١) مصطفى منجود، اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي في قرن، مرجع سابق (ص١٥ – ١٧).

https://t.me/montlq

ويثير هذا الطرح من جانب د. مصطفى النظر إلى صعوبات تحديد المصادر والنصوص والنماذج ذات الصلة والدلالة الأكبر بموضوع العلاقات الدولية، ليس في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر فحسب، بل في التراثي إجمالًا سواء أكان سياسيًّا أم غيره.

ويزداد الأمر صعوبةً مرة أخرى بالنظر إلى معايير تصنيف ورصد الاتجاهات الفكرية زمانيًّا ومكانيًّا عبر مراحل ومناطق إنتاج الفكر الإسلامي. وقد أوضح د. مصطفى منجود أهم هذه الصعوبات[1]: وهي تعدد معايير الرصد وتنوعها وتداخلها، وهي **أولًا**: الرصد على أساس المصدر والوجهة (تقليدية، حداثية، أو علمانية أو مؤيدة للغرب، توفيقية أو وسطية أو معتدلة)، **ثانيًا**: الرصد على أساس التحقيب الموضوعي (أي القضية التي شغلت كل اتجاه في مرحلة معينة، مثلًا التقسيم إلى مرحلة تكوين الفكر، إعادة بناء المجتمع الإسلامي، مرحلة الاستعمار الغربي، مرحلة التجديد أو النهضة أو الإحياء...)، **ثالثًا**: الرصد على أساس مناهج الفكر (فكر الحركة، وفكر الاستقرار والمحافظة، أو التقسيم إلى مدرسة تاريخية، مدرسة إصلاحية، مدرسة تربوية، أو التقسيم إلى فكر عقلي وفكر عرفاني وفكر تجريبي)، **رابعًا**: الرصد من منظور شامل الأسس والمعايير يأخذ في الاعتبار معايير الرصد السابقة ولكن يتخذ من محطة التاريخ والخبرة منطلقًا).

إن كل ما سبق، وباستدعاء ما طرحه د. سيف الدين عبد الفتاح أيضًا عن معايير التصنيف يجعلنا نتساءل أي المعايير الأكثر مناسبة لدراسة تطور مسار « الفكر الإسلامي الدولي »؟ وهي الدراسة التي تهدف إلى بناء إطارها النظري؟

- المجموعة الثانية من الإسهامات التي طرحها مصطفى منجود: تتصل بمنطلقات الفكر السياسي الإسلامي ومحفزاته.

إن طرح د. مصطفى منجود بصدد هذه الإسهامات يوجه النظر إلى ما يمكن تصنيفه بأنه « مجالات وقضايا » للفكر الإسلامي الدولي (الحديث والمعاصر على الأقل، خلال القرون الثلاثة السابقة). فإلى جانب تفاعلات الظاهرة الاستعمارية المألوفة الحديثُ عنها، أي إلى جانب حديثه عن المفاصل التاريخية لتطور الظاهرة الاستعمارية بوجهيها المادي وغير المادي، والأسباب التي مكّنت له وأعدت البيئة المناسبة له، فإن د. مصطفى منجود يشير إلى **حروب الأفكار**: كيف وظّف الغرب الاستعماري الصراع

---

(١) المرجع السابق (٤٨ - ٦٢).

https://t.me/montlq

الفكري وقواعد إدارته ومضامينه، على اعتبار أن الاستعمار كسياسة وكظاهرة قد ترجم فلسفة علاقة الغرب بالإسلام، وهي فلسفة ذات مضامين مناقضة لفكرة دورة الحضارات والتفاعل الحضاري؛ لأنها مضامين صراعية حضارية بالأساس.

والمجالان الثالث والرابع (بعد الظاهرة الاستعمارية وحروب الأفكار) هما مجالان يبدوان داخليين (الدولة والأمة) ولكن تصب فيهما كل تحديات المجالين الأول والثاني وتتبلور على صعيدهما الاستجابات اللازمة؛ سواء الفكرية أو الحركية أو المؤسسية، الداخلية منها والخارجية. بعبارة أخرى، إذا كانت الدولة أو السلطة وما يرتبط بهما هو محور الاهتمامات التقليدية للفكر السياسي، فلم يعد الأمر منفصلًا على الإطلاق عن الخارج فنموذج الدولة القومية الذي يتحدث عنه د. مصطفى باعتباره المجال الثالث هو النموذج المستورد المنقول من الخارج إلى الداخل.

ولذا، برز في طرح د. منجود قضية هوية الدولة، كما برز أيضًا ما يتصل بتقويض الخلافة وآثاره على العلاقات الإسلامية - الإسلامية، ومن ثم آثار استمرار نموذج الدولة القومية على آفاق وإمكانيات وحدة الأمة (السياسية) من جديد، ومن ثم تثور هنا إشكالية: هل واقع التعددية والتجزئة هو الذي يحول دون صعود الأمة من جديد، أم أن الأسباب تكمن في الداخل أولًا الذي ينعكس على البعد البيني (بين الدول الإسلامية)، ومن ثَمَّ على الحالة العامة لدول الأمة في مواجهة العالم؟ ومن ثم فإن طرح د. مصطفى عن الدولة القومية وعواقبها - من حيث إمكانيات وحدتها كدولة واحدة من جديد - إنما يطرح قضية مهمة جدًّا؛ وهي منظومة عوامل قوة وضعف الأمة، في مقابل عوامل صعود دولة واحدة للمسلمين وسقوطها على اعتبار أن دولة واحدة، أو عدة دول إسلامية هي شكل من أشكال وجود الأمة الإسلامية لأن وحدة الأمة هي الأصل، ووحدة الدولة (دولة الخلافة كتعبير عن وجود الأمة) كانت مجرد حالة سياسية من حالات وجود الأمة الحضاري المستمر. إذن قضية الأمة/ الدولة تصبح من أهم قضايا الفكر الإسلامي الدولي، وقد تعامل معها الفقه السياسي الإسلامي باعتبارها قضية داخلية في قرون تخلخل وحدة دولة الخلافة.

خلاصة القول عن طرح د. منجود حول ما أسميناه قضايا ومجالات « الفكر السياسي الدولي » وحول الأبعاد المنهاجية هي كالآتي: إن د. مصطفى منجود الذي عرَّف الفكر السياسي بأنه الفكر حول ظاهرة السلطة، والذي أدلى بدلوه على أكثر من مستوى في دراسة الفكر السياسي الإسلامي حول السلطة (طبيعتها، المفاهيم المرتبطة، الأطر النظرية

https://t.me/montlq

والمنهاجية، الموضوعات والقضايا، الإشكاليات المنهاجية)، فنجد أن د. مصطفى يضع يده - ولو بطريقة ضمنية - على مبررات ما أسميناه الفكر السياسي الدولي وأهمية اكتشاف مسار تطوره باعتباره فكرًا حضاريًّا وليس مجرد فقه سياسي بالمعنى التقليدي. وخلال تقويمه لعطاء اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي خلال القرن العشرين[١] بيَّن د. مصطفى الآتي: **من ناحية حافظت معظم اتجاهات هذا القرن على الاستمرار والتواصل** الحضاري بالرغم من تعدد الضغوط نحو القطيعة بأساليب شتى. والتواصل الحضاري أو عدمه جاء على شاكلتينِ: الغالب وهو اجترار الماضي على نحو حوَّلَ التواصل إلى جمود ونقل، والنادر وهو محاولة البناء على ما قدّمه السابقون.

ومن ناحية أخرى: التأرجح بين الفكر الاجتهادي صاحب المبادرة، الواضع لنفسه أجندته بدون ضغط من الوافد الخارجي، وبين فكر دفاعي اعتذاري يحدد أولوياته وفق أجندة الخارج.

ومن ناحية ثالثة: ترتهن قيمة الفكر بقدرته على الموازنة بين ما يريده الواقع وبين ما يريده هو لهذا الواقع، وفي ضوء منطلقات الفكر الأساسية وهي ذات جذور عقدية ودينية؛ ولذا على الفكر السياسي أن يتبنى الضروري للواقع في ضوء ترتيب الأولويات. وهنا **يتناول د. مصطفى منجود قضية منهاجية شديدة الأهمية - وخاصة فيما يتصل بالأبعاد الدولية للتراث الإسلامي بصفة عامة - ألا وهي ضرورة التمييز بين الفقه السياسي (العام) وبين الفكر السياسي**، وفي صميم أطروحته يظهر ما يتصل بأهمية مراعاة التغيرات الدولية وما تفرضه من تحديات تتطلب اجتهادًا فقهيًّا في المسائل الجديدة بقدر ما تستدعي الحاجة إلى فكر سياسي جديد. وفي هذا يقول[٢]: « واتجاهات الفكر السياسي الإسلامي لم تكن بدعًا من هذه الوظيفة الحضارية، لكن عملية التوازن عند بعض اتجاهاته بين ما أراده واقع المسلمين وبين ما أريد لهذا الواقع تأثرت إلى حدٍّ كبير بمقولات الفقه الإسلامي (السياسي خاصة) من حيث إن النظر إلى الواقع كان يعني اعتباره - أي فقهه - على نحو يحيط قدر الإمكان بحدوده، وليس تجاوزه، أو تحكيمه في الفكر، وهو اعتبار تأسس على أركان ثلاثة من الفقه، فقه ما أراده الواقع عبر تساؤلاته ومتطلباته، ثم قراءه ذلك من خلال فقه المبدأ العام الذي يوفر الإجابات على هذه التساؤلات، والاستجابات لتلك

---

(١) مصطفى منجود، اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي في قرن، مرجع سابق (ص٦٤ - ٧٤).
(٢) المرجع السابق (ص ٦٩، ٧٠).

https://t.me/montlq

المتطلبات، ثم البحث من خلال فقه التنزيل عن أنسب الوسائل للربط بين فقه الواقع وفقه المبدأ العام، تُرى أليس ذلك أحد المداخل التي حدت ببعض اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي إلى الجنوح أحيانًا إلى مقولات الفقه الإسلامي، فكانت أقرب إلى الفقه السياسي منها إلى الفكر السياسي؟

ورغم ما سبق، فإن عملية التوازن إذا اعتمدت على عمليات الفقه الثلاث في فكر بعض الاتجاهات، عابها أحيانًا أن هذه العمليات خلت من الإجابة على تساؤلات ثلاثة: ما الضروري في الواقع الذي ينبغي أن يقرأ من خلاله؟ وكيف يُرتب هذا الضروري في أولويات؟ وكيف يتم التوازن بين الضروريات والأولويات؟ بعبارة أخرى: غاب عن هذه الاتجاهات أحيانًا المواءمة بين ما أسماه البعض بفقه الضرورات، أي البدء بالقضايا السياسية ذات الضرورة بحكم الواقع السياسي، وفقه الأولويات، أي ترتيب القضايا السياسية الضرورية وفق سُلَّم تصاعدي يبدأ فيها بالأهم فالمهم حسب حاجة الواقع أيضًا، ثم فقه التوزانات ليس بين الضروري وما له الأولوية فقط وإنما أيضًا الموازنات الواجب مراعاتها في المجتمع، حتى لا يصطدم ما أدخل في الضروري وما له الأولوية بأوضاع قد تأتي به رأسًا على عقب.

لأجل هذا النقض وجدنا قضايا استحوذت على اهتمام هذه الاتجاهات لم تكن من الضرورات ولا من الأولويات، خاصة القضايا التي قُتلت بحثًا في الفكر السياسي الإسلامي في قرون سالفة، أو القضايا التي أريد الانشغال بها من خلال التكرار واجترار الماضي دون تجديد أو اجتهاد كما سبق، كذلك وجدنا قضايا أخرى أُهملت أو أُجّلت، أو عُولجت في غير سياقها الزمني والمكاني، خاصة القضايا التي فرضت نفسها ولم يتصد لها الأقدمون، أو القضايا التي فرضتها التطورات الأخيرة من القرن الماضي كقضايا الهوية والشرعية، والتخلف والتنمية، والتبعية والاستضعاف، والانقسام والغثائية، والوحدة والتنوع في دار الإسلام، وقد آل الحال إلى تقسيمها بين دول قومية مستقلة، والوضع بعد اختفاء التقسيم الإسلامي الفقهي القديم للمعمورة، وطبيعة العلاقة بين الدول القومية - المسلمة - وغيرها من الدول وموقع الجهاد من نظريات الحرب المعاصرة، انتهاءً بقضايا ما بعد الحرب الباردة السابقة الإشارة إليها؛ مثل نهاية التاريخ والعولمة وحقيقة الشرعية الدولية ».

وهكذا يمكن القول: إن فكرة « التواصل الحضاري » الاستجابة الحضارية، الوظيفة

https://t.me/montlq

الحضارية - هي مقومات ثلاثة يجب البحث عنها في مسار تطور الفكر الإسلامي الدولي، ليس في القرن العشرين فقط ولكن عبر التاريخ الإسلامي.

* * *

دراسة سهى فاروقي وبشير نافع:

وبالانتقال إلى دراسة سهى فاروقي وبشير نافع[1]، نجد أنفسنا أمام ساحة أخرى تختلف من حيث الشكل والمنهاجية مع ساحة مصطفى منجود. فهي وإن تناولت نفس المساحة الزمنية أي القرن العشرين، وإن اقتربت من نفس أهمية إشكالية التأثيرات الخارجية على مضمون الفكر الإسلامي وقضاياه، إلا أنها اختلفت في النطاق والمنطلقات، وفي معايير تصنيف الدراسات (حيث إنها كتاب محرر وليس جهدًا فرديًّا تقويميًّا حاول بنفسه تصنيف الاتجاهات على الساحة) وفي مصادر هذه الدراسات (حيث إن القائمين بها من المسلمين وغير المسلمين ينتمون إلى ساحة الاستشراق الجديد؛ أي العلوم الاجتماعية الحديثة المهتمة بالإسلام والدراسات الإسلامية منهاجية وموضوعًا)، وأخيرًا من حيث الغاية من الكتاب ومكوناته فهو ليس تقويمًا لحالة دراسة الفكر الإسلامي في القرن العشرين أو رصدًا لاتجاهاته ورسم خريطته، ولكنه كتاب في بعض قضايا هذا الفكر (الفكر الإصلاحي وتحدياته للفكر التقليدي، تنوع الفكر الإسلامي وأنماطه، الفكر الصوفي، القومية والثقافة في الأكاديمية المعاصرة في العالم العربي والإسلامي، في الدولة والديمقراطية والتعددية، الاقتصاد الإسلامي بين النظرية والتطبيق، في الجندر والأسرة، أفكار عن الغرب، المدركات عن المسيحية والمسيحيين، التفكير في اليهود).

ومع ذلك فيتصدر هذا الكتابَ إطارٌ نظري مفصل يتوقف عند أربعة محاور: لماذا؟ ومن؟ وماذا؟ وإلى أين؟

---

(١) انظر النموذج الذي يقدمه:

-Basheer M Nafi; Suha Taji-Farouki (eds.), Islamic Thought in the Twentieth Century, London: I. B. Tauris& Co Ltd, (2004).

- وكذلك انظر الملف الشامل الذي نشرته مجلة المسلم المعاصر (في مجموعة أعداد متوالية) وقدمت خلاله رؤى عدد من أساتذة العلوم السياسية والفكر السياسي الإسلامي والدراسات الإسلامية وغيرها من المعارف، حول تقويم حالة: «حركة الفكر الإسلامي خلال القرن العشرين»، مجلة المسلم المعاصر: أعداد: (أغسطس - ديسمبر ٩٩، ويناير - مارس ٢٠٠٠م).

https://t.me/montlq

فعن أهمية دراسة فكر هذه المرحلة الزمنية وأسبابها (لماذا) يضع المحرران[1] يديهما على محفز أو منطلق خارجي هو « الحداثة »، ويتابعان تأثيره على الفكر الإسلامي من مركزية غربية واضحة، وبمحاكمة وقياس للفكر الإسلامي على الحداثة قربًا أو بعدًا، وليس بحثًا في تأثيرات كل من منظوماتها المعرفية والفكرية من ناحية وتجلياتها المادية من ناحية أخرى على العالم الإسلامي، ومن ثم على الفكر الإسلامي تجاه هذه المحفزات والمنبهات، (كما فعل د. مصطفى منجود؛ حيث تناول الظاهرة الاستعمارية كسياسة تجسد فلسفة غربية تجاه العالم الإسلامي، وهي فلسفة وفكر الحداثة والتنوير).

فالفكر الإسلامي وفق توصيف المحرِرَيْنِ قد يكون ما قبل حداثي أو مضاد للحداثة أو ما بعد الحداثة، فهو رد فعل في مجمله لآثار الحداثة المعقدة على المجتمعات والنظم الإسلامية، وبذا فإن مدخل المحررين هو مدخل جزئي ونوعي؛ حيث ينطلقا ابتداءً من معيار واحد من معايير تصنيف الفكر الإسلامي ألا وهو ما أسماه د. مصطفى معيار الوجه أو التوجه (التقليدي، الحداثي، التوفيق). وبذلك حدد المحرران منذ البداية محور تركيزهما وانطلاقهما في استجواب الفكر الإسلامي: ما موقفه من قضية الحداثة؟

وهكذا يتبين أن مبعث اهتمام المحررين بهذا المدخل هو اتصاله بحالة هذا الفكر - في القرن العشرين - وهي وفق وصفهما « فكر يقدم خطاب أزمة، خطاب صراع بين القديم والجديد وعبر خريطة معقدة للقوى وللمدركات المتفاعلة في إطار الحداثة، في محاولة، وفق تحليل المحررين؛ لتحديد مكانة المقدس ومكان العقل الإنساني؛ حيث إنه ليس هناك قبول تام أو رفض تام للحداثة، ولكن هناك علاقة تفاعلية ديالكتيكية معها وذلك في محاولة لتجاوزها وتطويرها ».

بعبارة أخرى، وإن اتفق المحرران مع مصطفى منجود في أن هذه المرحلة من تطور الفكر الإسلامي قد لعب فيها الخارجي دورًا أساسيًّا في التأثير على هذا الفكر بصفة عامة أو الفكر السياسي بصفة خاصة، إلا أن مصطفى منجود انغمس في البحث عن اتجاهات استجابة ذلك الفكر نحو الظاهرة الاستعمارية والصراع الفكري وتحدي الدولة القومية وتحديات الإصلاح باعتبارها التحديات الكبرى الخارجية المحفزة لهذا الفكر، إلا أن المحررين اكتفيا بالقول أن هذه المرحلة بامتداداتها إلى القرن ١٩ تمثل نقطة تحول في

---

(١) Basheer M. Nafi; Suha Taji-Farouki (eds.), Op. Cit., (PP.2-5).

https://t.me/montlq

موضوعات وفي افتراضات الفكر الإسلامي مقارنة بما قبله، نظرًا لما أثارته من تقاطعات ومن استمرارية أو انقطاع لا سابق لها في هذا الفكر، فهل خريطة الموضوعات التي تطرق إليها الكتاب اختبرت هذه المقولة وناقشتها وبينت نمط التأثير الخارجي في ظل الحداثة؟

ومن ناحية أخرى، فإن المحررين - فيما يتصل بالحداثة - كمحفز أفرز حالة خطاب الأزمة في الفكر الإسلامي قد اقتربا منها دون إشارة إلى سياقها الدولي الذي أحاط بنقلها إلى العالم. ففيما عدا إشارتين محدودتين للامبريالية ولفرض منظومة قيم الحداثة قسرًا، يبدو طرح المحررين كما لو أن عملية التفاعل بين الحداثة وبين الفكر الإسلامي قد جرت في إطار طبيعي من التفاعل الحضاري، وليس في إطار مرحلة استكمال الاستعمار والاحتلال والتجزئة (القرنان التاسع عشر والعشرون)، بعد مرحلة استغرقتها (القرون السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر) تم خلالها التأسيس لفلسفة الحداثة وتبلور تجلياتها الفكرية والمادية، كأحد أدوات المعركة، قبل أن تصل تلك المعركة إلى ذروتها في ظل الاستعمار وما بعد الاستقلال في ظل دول قومية تهيمن عليها نخب تغريبية، ولا أقول حداثية.

وفي المقابل، فإن منطلقات كلٍّ من دراسة منجود ودراسة نافع وفاروقي يجمع بينهما قاسم مشترك ومهم، لا بد وأن تسعى دراسات أخرى للمراكمة على ما يطرحاه من إشكالية؛ ذلك لأنهما اقتصرا على تحديد المحفز للفكر أي التحديات التي تستلزم الاستجابة، وسواء أسفرت عن استجابات فاعلة على مستوى الفكر أو الحركة أو النظم أو المؤسسات، أو أسفرت عن حالة أزمة على نفس هذه المستويات.

بعبارة أخرى، إن مساحة القرن الزمنية (ناهيك عن عدة قرون متصلة منذ بداية عملية الهجمة الأوربية الجديدة) هي مساحة ممتدة تَطَور خلالها المحفز وباعث التحدي ذاته من حيث الأشكال والأدوات (من الحداثة التقليدية إلى العولمية، من الاستعمار التقليدي إلى استعمار جديد إلى عودة للتقليدي... إلخ).

وعليه، فهناك حاجة مهمة وأساسية في مثل هذه الدراسات التي تتحدث عن مثل هذه المساحة الزمنية، ألا وهي بيان كيف تغير الفكر مع هذه التغيرات؟ هل استجاب لها أم ظل يتحدث عن نفس الظاهرة منذ بدايتها (قبل عدة قرون؟) بل هل كان قادرًا على تجاوز مجرد تحديد أسباب الوقوع في الاستعمار بوجهيه المادي (الاحتلال العسكري) والمعرفي والفكري (التغريب الحداثي) إلى ما هو أكثر من ذلك؟ أي بيان

https://t.me/montlq

لماذا استمر خطاب الأزمة، بل ولماذا استمرت الأزمة وتفاقمت ولم تثمر الاستجابات الفكرية أو الحركية التي أفرزها العالم الإسلامي عن النتائج المرجوة؟ بعبارة أخرى - وكما حدد بوضوح شديد المستشار طارق البشري - نحن في حاجة للتمييز بين أسباب الظاهرة وبين أسباب استمرارها وعدم انتهائها، فهل أفرز الفكر الإسلامي إجابة عن هذا السؤال - المتصل في صميمه بالتحولات العالمية المحيطة - أم أن عجزه عن إدراكها وحجمها وطبيعتها قد بدا وكأنه عجز عن إدراك تأثيراتها ومن ثم عدم التجديد في الفكر بناء على ذلك؟

أما عن السؤال مَن؟ أي فكر مَن الموصوف بالإسلامي؟ فقد طرحه المحرران تحت العنوان التالي: « من يتحدث باسم الإسلام أو عن الإسلام؟ »: التقليديون (العلماء)، أم متحدثون جدد؟[1]. وعلى هذا النحو يجتزئ المحرران قضية منهاجية مهمة وهي معايير تصنيف اتجاهات الفكر (على الأقل حسب معيار التوجه أو الوجهة) في طرفين أساسيين فقط، من ناحية العلماء، أي الفقهاء والقضاة والمفتين (ساد دورهم المستقل حتى القرن السادس عشر الميلادي ثم تطور الدور - وفق طرح المحررين - باندماجهم في السلطة وتضييق نطاق ودرجة حركتهم تدريجيًا وصولًا إلى الجمود)، ومن ناحية أخرى: المتحدثون الجدد باسم الإسلام الذين أفرزتهم التحولات الاجتماعية منذ نهاية القرن التاسع عشر (نظم التعليم الحديثة، الاقتصاد الحديث، المحاكم والقوانين الحديثة) وهذه الفئة الجديدة انقسمت بدورها أيديولوجيًا مما أدى إلى انقسام الخطاب الثقافي الإسلامي العام - وفق رؤية المحررين - إلى رافد ماركسي، وآخر إسلامي، أو صوفي، أو ليبرالي، أو قومي، أو غير محدد.

وهذا الاجتزاء في معايير التصنيف واختزالها في معيار واحد قد أصاب التصنيف بخللٍ مهمٍّ: كيف؟

- فمن ناحية: كيف يمكن اعتبار الماركسي أو الليبرالي أو... متحدثًا باسم الإسلام، قد يكون متحدثًا عنه ولكن ليس باسمه، إلا إذا اعتبرنا أن هناك روافد للفكر الإسلامي من حيث درجة المحافظة أو الإصلاح أو التغيير فيقول البعض يسار الإسلام أو يمين الإسلام أو الإسلام الليبرالي أو القوميين الإسلاميين باعتبار هؤلاء وإن انطلقوا من أو تحدثوا من مرجعة إسلامية (على تنوع اجتهاداتهم) إلا أنهم يفترقون بالطبع عن

---

(١) Ibid, (PP.5-8).

https://t.me/montlq

الليبرالي فقط أو الماركسي فقط أو القومي فقط من مرجعية علمانية .فضلًا عن أنهم يمثلون روافد فكرية إسلامية متنوعة...

- ومن ناحية أخرى: يقدم المحرران نطاقًا واسعًا للفكر الإسلامي في القرن العشرين؛ حيث يدخلان « العلماء » (أي الفقهاء) وغيرهم « Non – ulamatic Background » - ومنهم: البنا، المودودي، سيد قطب، الترابي، أربكان، الغنوشي، خورشيد أحمد، طارق البشري، العوا، منير شفيق، عباس مدني الذين قدموا خطابًا جديدًا إسلاميًّا (هل يعني أنه غير فقهي؟) يعبر عن اهتمامات وهموم جديدة، كما أنهم، وهو الأهم من وجهة نظر المحررين، بلوروا بوضوح التناقضات التي أفرزتها الحداثة. فلقد ميَّز المحرران بين تيارات « العلماء » (وهي: التقليدي، الإصلاحي، الصوفي، السلفي، السياسي، اللاسياسي)، ولكنهما لم يميزا بين تيارات « غير العلماء »، (وإن كانت إحدى الدراسات الاستشراقية في الكتاب قد تصدت لمعايير تصنيف تيارات فكر القرن العشرين)، إلا أن ما تجب الإشارة إليه: أن هذا التمييز بين « العلماء » وغير العلماء هو تمييز واضح ومطلوب بين الفقهي، وبين الفكري الإسلامي.

وبدون إنكار أن الفقهاء في عملهم الفقهي (أي تقديم الأحكام في مسألة بالتعامل أساسًا وابتداء من النص (الوحي)، ووفق أصول الفقه) ينطلقون من فكر ومن أخذ الواقع في الاعتبار، فإن المفكرين يتفاعلون مع الواقع لتدبره في ضوء مرجعية إسلامية، ويفرزون اتجاهات متنوعة عن هذا التدبر.

وإذا كان معيار التصنيف في هذا الإطار النظري الذي قدمه المحرران بسيطًا أحاديًّا اعتمد فقط معيار عالم/ غير عالم، فإن مضمون الفكر لا يقل أهمية كمعيار آخر للتصنيف. ولكن لم يستخدمه المحرران، وإن اقتربا منه لدافعٍ آخر.

فعن السؤال ماذا؟ أي موضوعات الفكر وقضاياه[1]، فقد جاءت تحت عنوان « تنوع الفكر الإسلامي في القرن العشرين » وانطلقت من حكم تعميمي متحيز مصحوب بالتفسير والتحليل لأسبابه. وهذا الحكم هو أن حالة الفكر في القرن العشرين تعكس تنوعًا لدرجة التجزئة وفقدان أي مستوى من التوافق « Consensus ». وُيرجِع المحرران ذلك إلى أن ما يسمونه « الفكر الأرثوذكسي (التقليدي) الإسلامي »، ترجع

---

(١) Ibid, (PP.8-12).

https://t.me/montlq

اختلافات أفكاره إلى مصدر مشترك؛ حيث يتحقق رضاءٌ عام هو الذي وضع حدود « الأرثوذكسية ». في حين أن الفكر الإسلامي الحديث يعكس أطرًا مرجعية متنوعة وتحفزه مجموعة من العوامل الفكرية والهيكلية، كذلك – وكما يرى المحرران – أنه في حين يستدعي هذا الفكر الحديث الإسلام كمصدر شرعية، فإنه يجعل الإسلام أيضًا موضوعًا في العملية الفكرية. ألا يعني ذلك التفسير – في عبارة موجزة – أن الفكر التقليدي لم يتأثر بالغرب، وأن الحديث قد تأثر بالغرب (وهو التأثر الذي بدأ منذ بداية الاحتكاك المباشر به قبل عدة قرون)؟ إن هذا التشخيص لحالة الفكر الإسلامي، بأنه يعكس خطاب أزمة (إنها أزمة التفاعل مع الحداثة، كما سبقت الإشارة)، ثم العودة إلى وصفه بالتنوع لدرجة التجزئة وفقدان التوافق، ثم تفسير ذلك بالتأثر أو عدم التأثر بالغرب، هل يعني ذلك التشخيص والتفسير أن الاحتكاك بالغرب كان ذا أثرٍ سلبي، التجزئة، **أم يعني أن الفكر الإسلامي لم يستطع أن يولِّد استجابةً قوية ومتجانسة لما فرضته الحداثة من تحديات؟**

ولكن أليس الأهم هو أن نعرف الخريطة أو الأجندة المتنوعة، الموصوفة بالتجزئة، لتقوّم ما إذا كان تنوعها يعكس تجزئة بالفعل، أم هو التنوع الذي يعكس « التعددية » التي كانت قائمة طوال تاريخ الفكر الإسلامي؛ لأن مداخله كانت دائمًا متنوعة وليست مقصورة على العلماء بمعنى الفقهاء فقط؟ أم أن التزايد المفرط – والمتراكم عبر ما يزيد عن الثلاثة قرون – قد بلغ ذروته القصوى من حيث اختراق المجتمعات والنظم والفكر الإسلامي لدرجة فَقَدَ معها المسلمون البوصلة اللازمة للتوافق في مواجهة هذا التحدي؟

إن قراءة العوامل الثلاثة التي قدَّمها المحرران، كأسباب لهذه الحالة من التجزئة، تمكِّن من الرد على أسئلتي السابقة.

السبب الأول: هو أن الفكر الإسلامي للقرن العشرين ليس نتاج حوافز من داخل التقاليد الفكرية، فهو استجابة أو رد فعل لتحديات خارجية:

- فالإصلاحيون يقدمون استجاباتٍ انتقائية لأفكار ما بعد التنوير.
- الصوفية الجديدة والأشاعرة الجدد يستحثهم الرد على « الرشادة الغربية ».
- الليبراليون الإسلاميون يبحثون عن مكانٍ للديمقراطية والنظام الحزبي في الفكر السياسي الإسلامي، وكذلك إعادة تقديم « النظام الإسلامي التقليدي في شكل متطلبات الدولة القومية.

https://t.me/montlq

- المفكرون الإسلاميون المحافظون يرفضون تغريب وتسييس الإسلام الناتج عن الإسلام السياسي والإسلام الإصلاحي.

السبب الثاني: هو أن الفكر الإسلامي الحديث أضحى انعكاسًا « Reflection » للحداثة ذاتها. فبعد الاتجاه التوفيقي التصالحي من جانب الفكر الإصلاحي الإسلامي في القرن التاسع عشر، الذي أعتقد أنه بمقدور المسلمين إذا لجؤوا للعقل والحرية أن يحققوا إحياءً إسلاميًّا جديدًا، نجد أن تحولات القرن العشرين المتتالية أحدثت آثارًا في اتجاهات عكسية، فمن الحروب العالمية الكبرى، إلى شيوع القيم الاستهلاكية، إلى تدميرٍ للمؤسسات القديمة، وتحدي القيم المعيارية، إلى إثارة الشكوك حول الإسلام ذاته؛ ولذا وبعد هذا كله اتجه فكر مسلمي القرن العشرين إلى فقدان الإيمان في: الوحدة الإسلامية، القومية العربية وفعالية الدولة - القومية، والاشتراكية. ولكن ظل الانقسام حول فصائل الليبرالية والعولمة؛ ولهذا يرى المحرران أن استدعاء الإسلام - في الفكر السياسي الإسلامي - لم يعد مجرد استمرار للالتزام بالإيمان والتراث، ولكنه يعني أيضًا درجة من التأكد والقوة المعنوية والاستقرار في مواجهة الأفكار والرؤى المتغيرة في الماضي والحاضر.

السبب الثالث: هو ما أسماه المحرران: فقدان السلطة الفكرية الإسلامية: فلقد عاب البعض على تغلغل وتدخل عناصر من غير العلماء إلى المجال الثقافي الحديث للإسلام ويرجعان فقدان العلماء للسلطة الثقافية الإسلامية إلى ما يلي:

- عدم الالتزام بنظام التعليم الطويل الفقهي لمن يتحدث في الإسلام وباسمه.
- الدعوة إلى الرجوع للأصول مباشرة.
- الوسط الجديد المساعد على التعدد: الإعلام والاتصال، والحركية المدنية والسياسية.
- الدولة القومية تبحث لنفسها عن متحدثين يضفون عليها الشرعية.

وبالرغم من الموافقة مع الاتجاه العام لهذا التحليل المنظم المتراكم الذي قدّمه المحرران، إلا أنه تجدر الإشارة إلى الآتي: أن أجندة التنوع التي حددها المحرران، ليست مشكلةً في حدّ ذاتها، فهي جميعها جبهات مفتوحة على مصاريعها تحتاج لاستجابة ولا يمكن لتيار واحد أن يتصدى لها جميعًا جملةً وتفصيلًا، فإن هذا التنوع

https://t.me/montlq

في المداخل: سياسي، صوفي، فقهي، فكري... تقليد يفصح عنه تاريخ الفكر الإسلامي في مراحله المختلفة، وإن ظل التركيز في عصوره الأولى على الفقه - السياسي لحساب مداخل أكثر تنوعًا كالفكر والفلسفة، ثم أخذت الكَرّة تتكرر ولكن في الاتجاه العكسي، واختلفت الأدوار النسبية لكل مدخل، بل واختلفت أنماط هذه الأدوار (الصوفية مثلًا وكذلك الفقه...). إذن التنوع في حدٍّ ذاته مطلوب، ولكن في ظل توزيع متكامل للأدوار، ولو كان يتسم بقدر من التنافس الضروري، إلا أنه لا يجب أن يصل إلى التضاد والصراع، ومن ثم التجزئة. والرؤية الإسلامية - باعتبارها تستند إلى الرؤية الكونية للإسلام، وإلى خصائص مصادرها - هي بطبيعتها رؤية كلية شاملة، ومن ثم فإن المداخل المتعددة تحقق وظيفة حضارية مهمة، ولكن بشروط...

وإذا كان التحدي الخارجي أمام المسلمين قد فاق حدوده الطبيعية، فإنه أضحى في حاجة إلى هذا التكامل بدرجة أكبر، إلا أن العكس هو الذي يحدث. ولا يرجع ذلك فقط إلى أسباب داخلية - مثل التي ذكرها المحرران - ولكن يرجع بالأساس إلى عوامل خارجية. وكان المحرران واضحينِ في بيان كيف أن فكر القرن العشرين لم يكن إلا ردَّ فعلٍ لتحديات خارجية.

إذن المهم: ليس مجرد التعدد في مداخل ردود الفعل، ولكن الأخطر أنها تظل ردود فعل مبعثرة، غير متكاملة الأدوار، لا تصب في عافية الأمة، بقدر ما هي اعتذارية أو دفاعية أو هجومية، ولكنها في مجمل الأحوال وفي معظمها ليست بنائية، فهي كما قال المحرران، مجرد رد فعل للحداثة، ولكن الأهم أيضًا هو أنها رد فعل مشوش ومبعثر تحت وطأة التدخلات الخارجية، سواء بالقوة الصلدة أو القوة المرنة، والتي لا ترضى إلا بفكرٍ إسلاميٍّ « تابع » و « مُجزأ » تتصارع مكوناته ومداخله؛ ولذا لا غرابة أن البعض، وهو يدعو إلى فكر بنائي يقوم على اجتهاد وتجديد، يوظف التراث السياسي الإسلامي في التنظير للعلوم الاجتماعية، بقدر ما يقدم استجاباتٍ فاعلة للتحديات القائمة، ويقرن هذه الدعوة بأخرى محذرة من مغبة التوظيف الراهن لصفة « الإسلامي » على نحو قد ينزع صفة المسلم عن البعض أو يصبغ صفة القداسة على البعض الآخر، باعتباره « الإسلامي » الصحيح.

وهذا التوظيف هو الذي يحول التعددية القائمة على التنوع كسُنَّة من سنن الكون - إلى تجزئة وصراع كأداة من أدوات الهيمنة والسيطرة وتحويل الغلبة السياسية إلى غلبة

https://t.me/montlq

معرفية وثقافية، بل ودينية إذا لزم الأمر؛ ولذا ينحو هذا الرأي للدعوة إلى عدم « استخدام الإسلامي » أو توسيع نطاقه (وقد سبق وعلقنا على هذا التوجه في موضعٍ سابق).

هذا، ولقد لمس المحرران في الجزئية الأخيرة من إطارهما النظري - تحت عنوان « التداخلات والانقطاعات »[1] مآلات هذه الحالة للفكر الإسلامي، من حيث مدى هجوم بعض تياراته على الغرب أو الاعتذار له أو الدفاع عن النفس في مواجهته أو داعين للأخذ منه بالقدر اللازم لمواجهة بعض المشاكل.

وجميعها تيارات ينتابها الخلط بين سياسات الغرب تجاه العالم الإسلامي التي تحركها دوافع المصالح المتنوعة، وبين أسانيد فكره المعرفية والفلسفية التي أفرزت حضارة مادية زاهرة، وبين أدوات سياساته تجاه الإسلام والمسلمين وعلى رأسها أداة نقل أو فرض الحداثة. وأرى - أخيرًا - أن هذه الحالة، التي أفاض المحرران واجتهدا في تشخيصها وتفسيرها، وإضافة إلى مجمل ما سبق وقدمتُه من تعليقات على إطارهما النظري في موضعها، أرى أن المحررين - **وبالمثل د. مصطفى منجود - مهدوا وحفّزوا من أجل البحث في أمر مهم وهو:**

لماذا استمر الفكر الإسلامي - وعبر ثلاثة قرون - على ذات الأنماط المتكررة والمتعاقبة من ردود الفعل تجاه الحداثة والاستعمار، ودون أن يتصدى لبيان أسباب وعوامل الفشل المتكرر في هذه الاستجابات؟ ومن أين يمكن اختراق وكسر هذه الحلقة المفرغة!

ولماذا هذه الحلقة المفرغة، ومن أين يمكن إحداث الاختراق؟

ومن ثم لا يظلون يفسرون أسباب ضعف وتخلف المسلمين في حين كان يجب الانتقال إلى تدبر عوامل استمرار هذه الحالة والتعمق في السبل اللازمة والإجراءات الواجبة للحركة وليس مجرد طرح المبادئ والأفكار والقيم.

* * *

---

(١) Ibid, (PP.12-16).

https://t.me/montlq

المَبْحَثُ الثَّاني

أدبيات النهوض والإصلاح في الفكر الإسلامي

تطرح هذه المجموعة الأبعاد التالية: مراحل التطور، معايير تقسيم المراحل والاتجاهات (أو المفكرين)، أجندة القضايا الكبرى والجزئية، وأين وزن البعد الدولي؟ وأين التواصل الحضاري عبر مراحل تطور الفكر؟

إذا كانت المجموعة السابقة في الفكر السياسي الإسلامي (المذكورة في المبحث الأول)، وفي تقويم حالة دراسته، بصفة عامة أو خلال القرن العشرين - هي مجموعة جمعت بين المداخل المعرفية والتنظيرية والفكرية على نحو أبرز أمامنا إمكانيات تناول البعد الدولي عبر الفكر السياسي بصفة عامة، أو خلال قرن بصفة خاصة، كما راجعت هذه المجموعة بعدين أساسيين: وهما من ناحية معايير تصنيف المفكرين أو النماذج الفكرية أو التيارات الفكرية في دراسات الفكر السياسي الإسلامي، ومن ناحية أخرى: القضايا والمجالات الأساسية للفكر وموضع الخارجي منها.

وإذا كانت هذه المجموعة أيضًا، وخاصة دراستي: د. سيف و د. مصطفى منجود، قد انبنت كل منهما على مراجعة الأدبيات الأساسية الكبرى في مجال الفكر خاصة الأدبيات العربية منها؛ لذا يبرز السؤال:

لماذا المجموعة الثانية من المراجعات في مجال الفكر الإسلامي بصفة عامة، زمانًا ومكانًا... إلخ؟ وهل يمكن ادعاء القدرة على مراجعة هذا المجال برمته في هذا الموضع من الدراسة، وخاصة إذا امتد إلى الأدبيات العربية والاستشراقية معًا؟

وما الجديد الذي يمكن تقديمه مقارنة بما قامت به أدبيات المجموعة الأولى؟

في مواجهة هذه الورطة الأكاديمية، الناجمة عن عدم التخصص في مجال الفكر الإسلامي من ناحية وعن ضخامة المهمة لدرجة لا يتحملها جهد فردي من ناحية أخرى، وإلى أن نتمكن من معالجة هذه الورطة بطريقة علمية منظمة (حين استكمال الدراسة في شكل كتاب ثانٍ يقوم على تنفيذ الإطار النظري الذي تقدم الدراسة دوافعه وأهدافه وإشكالياته) **أكتفي في هذا الموضع بتحديد منهج إجرائي - يفي بأغراض الدراسة الراهنة - وهو يتلخص في الآتي:**

https://t.me/montlq

١ - بعض نماذج هذه المجموعة لا يمتد أفقيًا لدرجة كبيرة، ولكنها تركز في مجموعها على القرون الثلاثة الأخيرة - قبل القرن العشرين - وهي المرحلة التاريخية التي تزايد فيها بروز البعد الدولي في الفكر الإسلامي. إذن فكيف تؤكد مضامينها نتائج الدراسات التقويمية في المجموعة الأولى؟ وكيف تضيف إلى إمكانيات تصميم الإطار النظري المطلوب، من خلال ما تلقيه من ضوء على الأسئلة الكبرى التي انطلقنا منها لمراجعة الأدبيات؟ وإذا كان بعض هذه الأدبيات قد وصل إلى بدايات القرن العشرين، فلم يتجاوز ذلك إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية؟ ولم نهتم بتوسيع النطاق الزمني إلى الأدبيات عن المرحلة الراهنة؟ **فنادرًا ما نجد - أو قد لا نجد - مثل هذه الأدبيات لمراجعة حالة الفكر الإسلامي في النصف الثاني من القرن العشرين، على النحو المناظر والمقارب للأدبيات الثمانية التي سنقوم بعرضها.** فعدا الأسباب التي شرحها: د. سيف و د. مصطفى منجود ود. بشير نافع عن صعوبات رصد وتصنيف أدبيات عن الفكر الإسلامي في القرن العشرين، نظرًا لتعددها لدرجة التجزئة، فإن رموزَ وأعلام وشوامخ هذه المرحلة (النصف الثاني من القرن العشرين)، سواء من المفكرين أو الحركيين - لم تخضع أعمالُهم الفكرية والحركية لدراسة مسحية مقارنة تراكمية على غرار ما تم مع نظائرهم في قرن التاسع عشر وحتى منتصف العشرين. بل هم في ذاتهم ما زالوا يقدمون فكرهم من خلال استدعاء هذا الفكر الإصلاحي السابق عليهم، ثم إنتاج فكر تفاعلهم مع واقع النصف الثاني من القرن العشرين.

٢ - لا تتضمن هذه الأدبيات تلك التي توقفت عند قضايا محددة في الفكر الإسلامي، وخاصة ذات الصلة بالعلاقات الدولية؛ مثل: الجهاد، الأمة، الدولة - القومية، الدولة الإسلامية، الحرب والسلام... فسيكون موضعها المجموعة الثالثة من المراجعات، **ولذا فمحور الاهتمام في المراجعة هو النظر في كيفية معالجة هذه الأدبيات لإشكاليتينِ أساسيتينِ، هما** محور اهتمامنا:

- الأولى: هي كيف نفسر أسباب قوة أو ضعف المسلمين أو صعود وسقوط الدولة الإسلامية؟ وهي إشكالية تستدعي كيفية بروز البعد الدولي في الفكر الإسلامي ونمط إدراكه ومعالجته، كما أنها بالطبع إشكالية كلية نظمية.

- والإشكالية الثانية أقل كلية، ألا وهي المتصلة بمنظومة العلاقة بين القضايا والمجالات الكبرى الثلاثة التالية: النموذج الداخلي، العلاقات بين المسلمين، العلاقات مع الآخر.

https://t.me/montlq

فهل أفصحت دراسات الفكر الإسلامي عن اتجاهات للعلاقة بين جوانب هذه المنظومة الثلاثية؟

ومبعث اهتمامي بهذه العلاقة أنها السبيل للانتقال من المجال التقليدي لدراسة الفكر السياسي الإسلامي (النموذج الداخلي للسلطة وللعلاقة بين الحاكم والمحكوم) إلى المجال الأكثر اتساعًا الذي يفسح الطريق للاهتمام بالبعد الدولي، سواء كامتداد للداخل أو في تفاعل معه، كذلك الذي يوسع من نطاق الدولي، فلا يصبح مجرد العلاقات مع الآخر ولكن أيضًا العلاقات فيما بين « الكيانات أو الدول الإسلامية »، بعد أن كانت هذه العلاقات في ظل مركزية الخلافة ووحدتها، هي من العلاقات الداخلية (الدولية) في حين أن العلاقات مع الآخر كانت هي الخارجية (الدولية).

٣- معظم هذه الأدبيات لا يعرض لتيارات أو روافد أو اتجاهات ولكن يتوقف عند رموز فكرية مصنفًا لها أو واصفًا أو مقومًا لمداخلها أو مشروعها (مثلًا: تربوي - اجتماعي - سياسي، أو ديني - اجتماعي، أو تقليدي - حداثي - توفيقي، أو رشيد - ضال... إلخ). وأحيانًا قد تتداخل أو تتعدد التصنيفات لبعض الرموز، فعلى سبيل المثال وليس الحصر: هل محمد عبده مصلح ديني أم مصلح تربوي أم اجتماعي، أو هل هو إسلامي تقليدي أو إسلامي ليبرالي أو إصلاحي؟ ولماذا لا يكون سياسيًّا أيضًا؟ إن معايير تصنيف الرموز - على هذا النحو - والتي تنطلق من بعد واحد أو مدخل واحد من المداخل إلى هذه الشوامخ - هي معايير شائعة في الدراسات عن فكر القرون الثلاثة الأخيرة. ولم تكن هي المتبعة عند تصنيف رموز أو شوامخ القرون الأسبق؛ حيث كان هؤلاء يصنفون بمذاهبهم ومدارسهم: كفقهاء، أو متكلمين أو فلاسفة أو مؤرخين... إلخ. وفي وقت كانوا جميعًا من مرجعية الإسلام، ولم يوصف أحدهم بالإسلامي، دون غيره، مهما كانت اختلافاتهم (الفقه، الفلسفة...). إذن ما الذي حدث بعد ذلك؟ هل هي صدمة الاحتكاك بالغرب والتأثر به التي فرضت هذه الشبكة المتعددة المعايير للتصنيفات، وعلى نحوٍ أصاب النظر بالغموض والتخبط وأحيانًا العجز عن تمييز الفروق، وخاصة بعد أن أفرط الدارسون في ابتداع أنماط التصنيف لنفس الرمز أو الشامخ؟ ناهيك عن إفراطهم في اجترار نفس قائمة الرموز والشوامخ، اجترارًا، وصل في نهاية الأمر ليصبح الآن نوعًا من التكرار بدون تراكم، نمطًا من الاجترار السلبي الذي فقد الصلة بالواقع؟ فلماذا استدعاء هذه الرموز والشوامخ، ووفق تصنيفات متباينة لكل منهم؟ هل هذا هو

https://t.me/montlq

توظيف الفكر المطلوب لخدمة متطلبات الواقع؟ أم أضحى توظيفًا يدّعي السعي لتحقيق التواصل والاستمرارية الحضارية في حين أنه أضحى في الواقع نوعًا من التجميد والتكرار بلا تأثير جذري حتى الآن؟ ناهيك عن تكريس التصنيفات المذهبية والقومية، في ظل تصنيف الفكر إلى: عربي - تركي - فارسي، - إفريقي - مالاوي.

حقيقة، للأطر المكانية والزمانية تأثيراتها، ولكن ما كان هذا التصنيف المذهبي القومي هو المتبع سابقًا وما كان يُعطى لهذه العوامل أكثر مما تستحقه من وزن. وعلى العكس فإن الوضع الراهن يشهد قفز هذا العامل المذهبي والقومي في بعض الأدبيات (كما سنرى لاحقًا).

ليست هذه بالطبع دعوة للتوقف عن الرجوع لتراثنا أو لإنكاره، ولكنها دعوة لإعادة القراءة من جديد في ضوء قواعد جديدة وسعيًا نحو أهداف جديدة لا بد وأن تقدم ابتداءً الإجابة على السؤال التالي: لماذا لم يتم تطبيق، أو لماذا لم ينجح تطبيق برامج الرموز والشوامخ في إصلاح حال الأمة عبر القرون الثلاثة الأخيرة؟ هل للخارج دور في هذا؟ ومن ثم، هل حاز البعد الدولي في منظومة النماذج الفكرية للشوامخ ما يستحق أن يناله عند إعادة قراءتها؟ وهل حاز مستوى الأمة ككل - وليس مستوى الأوطان أو الأقوام فقط - محط الاهتمام؟

٤ - وأخيرًا: تضم هذه المجموعة من الأدبيات نماذج من أدبيات غربية (استشراقية حديثة) إلى جانب النماذج العربية. لماذا؟ وهل تفصح القراءة عن اختلافات؟ وكيف؟ وجميع الأدبيات المقدمة - عربية وغربية على حدٍّ سواء - ليست إلا نماذج من تيار واسع من الأدبيات، أثارت قراءتها المقارنة العديد من الأفكار التي ساهمت في بناء الإطار النظري لدراستي. وآمل التمكن - لاحقًا - من توسيع نطاق هذه الأدبيات لتمتد بصفة خاصة إلى تلك التي تناولت القرون الأولى في التاريخ الإسلامي. مع الأخذ في الاعتبار أن النماذج التي نقدمها في تلك المجموعة، وفي مجموعات أخرى تالية - هي نماذج معاصرة أنتجت فكرها في النصف الثاني من القرن العشرين؛ **ولذا فإذا كنا نرجع إليها هنا لنرى كيف قرأت الفكر الإسلامي، وقدمته - على الأقل من مدخل البعد الدولي الذي يهمنا، وعلى الأقل فيما يتصل بالإطار النظري للقراءة - دون تقديم القراءة ذاتها في فكر الرموز - إلا أن بعضها يمثل في حدِّ ذاته رمزًا من رموز وعَلَمًا من أعلام الفكر الإسلامي المعاصر، أي فكر الحلقة الأخيرة من حلقات تطور هذا الفكر والذي لا بد وأن يتضمنها إطارنا النظري.**

https://t.me/montlq

بعبارة موجزة، فإن مراجعة تلك الأدبيات - في ضوء القواعد المنهاجية السابق تحديدها - الغرض منه الانتقال من تجريدات نتائج مراجعة المجموعة الأولى، وخاصة ما يتصل بمعايير التصنيف وأجندة القضايا ومدى وزن البعد الدولي في الفكر الإسلامي السياسي، إلى التفاصيل والمحطات الزمانية والجغرافية والبشرية وخاصة من زوايا البحث عن البعد الدولي، وكذلك الامتداد إلى مصادر الفكر ومداخله الأكثر اتساعًا من مصادر المفهوم التقليدي للفكر السياسي الإسلامي؛ حيث إن المفهوم الحديث للسياسة - كما سبق التوضيح - يوسع من مصادر دراسة الفكر الإسلامي، وإن كان هذا ممكن الحدوث الآن، فكيف ظهر من قبل لدى مفكري الإسلام في العصور التي لم تكن قد شهدت بعد الغزو المعرفي والنظري الغربي؟ حيث إنه يضيق مفهوم السياسة ليس إلا تقليدًا وضعيًّا حداثيًّا غربيًّا، في حين أن اتساع مفهوم السياسة هو تقليد إسلامي. وإذا كانت رؤية إسلامية للسياسة إنما تعيد لها الاعتبار الآن، فإن جهودًا علمية غربية أيضًا قد وسعت من المفهوم، في ضوء مراجعات العلم، كما سبق الشرح في أكثر من موضع من الجزء الأول من الدراسة.

إذن كيف يمكنني - هذه المرة - من منظوري كمتخصص العلاقات الدولية - وليس متخصص الفكر السياسي - أن أراجع هذه الأدبيات على النحو الذي يخدم متطلبات تصميم إطاري النظري للدراسة انطلاقًا من نقدي المقارن التراكمي لسلبيات وإيجابيات هذه الجهود عند تعاملها مع الفكر الإسلامي في ظل « الصدمة الغربية »؟ فهل كرّسوا عواقب هذه الصدمة حين وقعوا في فخ التصنيفات؟ هل حاولوا تجاوزها؟ هل تخطوها فكرًا أم وقعوا في براثنها تشخيصًا وتفسيرًا وليس رفضًا أو مقاومة أو تغييرًا؟ لا أقصد الرموز والشوامخ ذاتهم ولكن الأدبيات التي أقدم مراجعتها هنا - وهي التي ركزت على القرون الثلاثة الأخيرة. - وهل قدمت الأدبيات عن القرون الأسبق صورة أخرى حتى ولو أسقطت البعد الدولي للفكر:

أولًا: الأدبيات العربية:

رغمًا عن أهمية مجموعة رائدة من الأدبيات الكلية والشاملة في مجال الفكر الإسلامي ونظرياته[1]، إلا أننا سنقتصر هنا على مجموعة أخرى أكثر محدودية من حيث

---

(١) قدمها أساتذة متميزون؛ مثل: عمر فروخ، ضياء الدين الريس، علي سامي النشار، فاضل زكي، عبد المتعال الصعيدي وآخرين.

https://t.me/montlq

نطاق امتدادها الزمني والتي تقتصر على القرون الثلاثة الأخيرة، وتنوعت مداخلها في قراءة هذه القرون. والملاحظ على عناوين تلك الأدبيات أنها تضمنت وصفًا للعصر بأنه عصر اليقظة أو التجديد أو النهضة أو الإصلاح أو الحديث، كما أنها تراوحت في وصف الفكر ما بين الفكر الإسلامي أو الفكر العربي أو العربي الإسلامي، وجميعها انطلقت من « صدمة الاحتكاك بالغرب عبر مراحل تطورها من نهاية القرن السابع عشر، وهي وإن توافقت حول بعض الأمور إلا أنها اختلفت حول أمور أخرى، ولعل من أهمها مفاهيم اليقظة والنهضة والتجديد والحديث ذاتها، فإن هذه الأدبيات وإن لم تتخذ عناوين مباشرة في « الفكر الإسلامي » فهي اقتربت منه عبر القضايا المحورية في تلك المرحلة، والتي تشابك فيها الداخلي مع الخارجي وفق نمط جديد غير مسبوق في القرون السابقة.

إذن ما هي الأطر النظرية التي قدمتها هذه الأدبيات لقراءة الفكر الإسلامي في هذه المرحلة؟ وما دلالاتها بالنسبة لأهداف مراجعتنا لهذه المجموعة من الأدبيات وغيرها؟

ولقد دخل البعض[1] من مدخل ما أسماه جذور الانحراف في الفكر الإسلامي الحديث، مقدمًا تقويمًا عامًّا لما أسماه مكامن الخلل في مشروع النهضة الأول الذي قدّمه الرواد (الطهطاوي، الكواكبي، قاسم أمين، محمد عبده) فهو لم ينطلق من تصنيفات محددة لهؤلاء الرواد، ولكن انبنى تحليله على بيان العلاقة بين البعد الإيماني الأخلاقي وبين البعد الحضاري، ومن ثم فإن الفجوة بينهما رجعت إلى الفشل في تقديم مشروع حضاري إسلامي أصيل ومتوازن يحفظ الذاتية الإسلامية ويحقق في نفس الوقت بعث القوة الإسلامية ويبعد الأمة عن التبعية والتغريب؛ ولهذا فإن الإصلاح - وفق هذا الرأي - قد يكون أصيلًا أو قد يكون مزيفًا أو منحرفًا، ومعيار الانحراف والزيف من عدمه هو قبول الطرح الأوربي أو رفضه، ولذا فإن هذا الرأي طَرَحَ حالة الاستقطاب على الساحة الفكرية، ومن ناحية أخرى قدّم المؤلف قراءة في نماذج فكرية على نحو يطرح السؤال: ما هو مفهوم التجديد ومفهوم الإصلاح فهل كل مَن أخذ عن الغرب وتأثر به يصبح زائفًا منحرفًا؟ وهل كل من ظل بعيدًا عنه يصبح أصيلًا؟ ولعل ذلك يفسر كيف أن محمد عبده - في هذا الكتاب - لم يلق من الاهتمام إلا ما يتعلق بموالاته للاستعمار، دون ذكر لجوانب خبرته الإصلاحية الحضارية، فهل لأنه تأثر بالغرب؟ ولكن ماذا

---

(١) جمال سلطان، جذور الانحراف في الفكر الإسلامي الحديث، بريطانيا، مركز الدراسات الإسلامية (١٤١٢هـ/ ١٩٩٧م).

https://t.me/montlq

عن الطهطاوي وقاسم أمين الذي تناول أبعاد فكرهم الحضارية إلى جانب أبعادها الإيمانية الأخلاقية؟

وفي المقابل، فإن رموزًا فكرية وأكاديمية؛ مثل: أنور الجندي، محمد البهي، طارق البشري، أحمد أمين، أحمد عبد الرحيم مصطفى، علي محافظة، رضوان السيد (وغيرهم)، قدّموا مقتربات أكثر تنظيمًا وأكثر عمقًا راكمت على الأبعاد الأساسية لانعكاس صدمة الغرب على الفكر الإسلامي(١).

* * *

قدّم أنور الجندي رؤية كلية شاملة عن مراحل تطور الفكر الإسلامي وعن الملامح الكبرى لكلٍّ منها قبل أن يركز على ما أسماها مرحلة اليقظة. وفي تقسيمه لمراحل تطور الفكر الإسلامي، وَضَعَ أنور الجندي القرون الثلاثة (السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر) كمرحلةٍ ثالثة أسماها مرحلة أزمة الغزو والاستعمار، وهو يقسمها بدورها إلى ثلاث

---

(١) انظر كلًّا من:
- أنور الجندي، يقظة الفكر العربي في مواجهة الاستعمار (ط١)، القاهرة: مطبعة الرسالة، د. ت.
- محمد البهي، الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار الغربي، بيروت: دار الفكر (١٩٧٠م).
- طارق البشري، سلسلة المسألة الإسلامية المعاصرة (٨ أجزاء)، القاهرة: دار الشروق (١٩٩٩م)، وهي:
- الحوار الإسلامي - العلماني (١٩٩٦م).
- الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي (١٩٩٦م).
- الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر (١٩٩٦م).
- ماهية المعاصرة (١٩٩٦م).
- بين الإسلام والعروبة (١٩٩٨م).
- منهج النظر في النظم السياسية المعاصرة لبلدان العالم الإسلامي (٢٠٠٥م).
- بين الجامعة الدينية والجامعة الوطنية في الفكر السياسي (٢٠٠٠م).
- في المسألة الإسلامية بين الإسلام والعروبة (٢٠٠٥م).
- وانظر أيضًا قراءة في فكر البشري في هذه السلسلة في: د. نادية محمود مصطفى، البناء الفكري لطارق البشري: قراءة في المسألة الإسلامية المعاصرة، إبراهيم البيومي (محرر)، طارق البشري القاضي والمفكر، (أعمال ندوة الاحتفاء بالمستشار طارق البشري التي نظمها المجلس الأعلى للثقافة بتاريخ ٣١ يوليو ١٩٩٨م)، القاهرة: دار الشروق (١٩٩٩م).
- أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، القاهرة: النهضة المصرية، (ط٥)، (١٩٨٩م).
- أحمد عبد الرحيم مصطفى، حركة التجديد الإسلامي في العالم العربي الحديث، القاهرة: د. ن (١٩٧١م).
- علي محافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (١٧٩٨ - ١٩١٤م)، القاهرة: الأهلية للنشر والتوزيع (ط٤)، (١٩٨٥م).

https://t.me/montlq

مراحل فرعية حتى الحرب العالمية الأولى، فترة ما بين الحربين العالميتين، ما بعد الحرب العالمية الثانية.

وفي مقدمة جامعة عن هذه المرحلة[1] قدّم أنور الجندي رؤيةً تجمع بين أبعاد موضوعية وأخرى جغرافية وزمنية، متناولًا التجليات المختلفة للفكر الإسلامي (العقدي، الصوفي، السياسي، الاجتماعي) ومحدّدًا للتيارات الفكرية داخل كل مرحلة.

وتبرز هذه الرؤية المركّبة سمة أساسية وهي أن أبعاد الفكر الإسلامي - مهما تنوعت واختلفت عبر الزمان والمكان فهي متلاحمة متداخلة تمثل حلقات متكاملة في خدمة الوعي الإسلامي والمسلمين ودورهم في العالم؛ ذلك لأن الجندي يرى أنها حلقات متكاملة - موضوعيًّا وزمنيًّا - ومن ثم فهي أيضًا متواصلة ومتلاحمة ومستمرة.

ويتمثل اقتراب الجندي من خصائص الفكر الإسلامي وأبعاده في هذه المرحلة في العناصر التالية:

١ - **سمات وأسباب الأزمة الكبرى التي واجهها المسلمون في هذه المرحلة**، وهي: ضعف الدولة العثمانية إلى جانب الأزمة الفكرية في ظل « الجبرية » والتخلف اللذين انحرفا بوسطية الإسلام وتكامله وحركيته. ومن ثم حدث الانحراف الفكري؛ حيث تم الفصل بين ثقافة العقل وثقافة الروح، كما حدث الانحراف الاجتماعي - السياسي حين تخلفت عناصر القوة والعلم. إذن هو يبدأ من الداخل في تشخيص الأزمة جامعًا بين الأبعاد القيمية والأبعاد المادية.

٢ - **التحديات التي واجهت حركة اليقظة وأنماط الاستجابة المطلوبة**، ولقد اعتبر الجندي أن الغزو الاستعماري ثم التغريب والعلمنة بمثابة التحديات التي واجهت جهود اليقظة التي كانت قد بدأت في مجال « التوحيد » وفي مجال الإصلاحات الاجتماعية والسياسية. فلقد أضحى على هذه الجهود أن تعدل مناهجها لتواجه ما أحدثته هذه التحديات من صدعٍ وتخريبٍ في البنيان السياسي الإسلامي وفي المجتمع الإسلامي وفي الفكر الإسلامي. فلقد هدفت هذه التحديات - وفق رؤية الجندي - إلى هدم التوحيد، فصل الدين عن الأخلاق والمجتمع والسياسة، خلق تيار من الإباحية باسم الحرية، كل ذلك بمساعدة تيار تغريبي أخذ يتزايد قوةً بين أبناء الدول العربية والإسلامية.

---

(١) أنور الجندي، مرجع سابق (ص ٢٧ - ٥٢).

https://t.me/montlq

إذن نلاحظ أن الجندي يرى أن جهود اليقظة كانت قد سبقت صدمة الغرب، التي يُرجِع إليها البعض بداية يقظة الشرق من جموده، وأن الاستعمار لم يكن إلا مجرد تحدٍّ، وليس سببًا في أزمة المسلمين، ولكنه أَعَاق وشوَّه جهود الإصلاح في ظل حركة اليقظة.

٣ - **أنماط الإصلاح**: ميّز الجندي بين الحركة الأصيلة وبين حركة زائفة، وقال: إن الأخيرة هي التي ركّز الغرب عليها وساندها ووصفها بالتقدمية والحداثة في حين وصف الأولى بالجمود والتقليدية والمحافظة.

إذن اعتبر الجندي أن الأخذ عن الغرب زيفٌ في حين أن الإصلاح من الداخل هو الأصيل. وهذه الثنائية - أي اتخاذ درجة التأثر بالغرب من عدمه - معيارٌ للتمييز بين تيارات الإصلاح ستتخذ أكثر من شكلٍ في أدبيات تالية (مختلفة التوجهات ما بين قومية وإسلامية)، بحيث ستزداد تعقيدًا، فبدلًا من الاستقطاب الثنائي ستظهر تنويعات بين الطرفين.

ولكن، هل ستقع تلك الأدبيات - كما سنرى - في فوضى تصنيف التيارات كما سبقت الإشارة؟ وكيف سيتضح مناط الاختلاف بينها وبين نظائرها الغربية؟

٤ - **مجالات اليقظة والإصلاح وأهدافها وتياراتها**: قدَّم الجندي قائمةً متراكمةً ومتصلةً من المجالات تبدأ من الفكر الديني إلى اللغة والآداب والترجمة، إلى الفقه والعقيدة والتشريع، إلى الاجتماع والسياسة، مبينًا أن اليقظة بدأت من دعوة التوحيد (محمد ابن عبد الوهاب والشوكاني) مع الفكر السياسي الاجتماعي (الطهطاوي، والتونسي، والألوسي) والتصوف السني (المهدي والسنوسي) ثم توسعت اليقظة لتمتد إلى مجال الوحدة الإسلامية والسياسية (الأفغاني ومدحت باشا) وتجديد العروبة ودورها في مقاومة الاستعمار (الكواكبي)، وإصلاح التربية والتعليم واللغة والأزهر (محمد عبده ورشيد رضا)، وصولًا إلى ميدان السياسة الوطنية (مصطفى كامل) والدعوة إلى تجديد العلم والحضارة (فريد وجدي).

وعلى هذا النحو فإن رؤية الجندي تقوم على أن اليقظة في الفكر هي سلاح مواجهة الغزو السياسي والعسكري.

هذا؛ ولم يصنف الجندي رموز وأعلام الفكر الإسلامي (الأصيل) إلا من حيث مداخل الإصلاح التي ركزوا عليها وانطلقوا منها، وهو على هذا النحو، وفي ضوء ما أفصح عنه صراحةً يقدمها كحلقات متكاملة وليس كبدائل، وبدون إعطاء أولوية لأحدها على

https://t.me/montlq

على الأخرى إلا فيما اتصل بالتوحيد. وأستطيع في الواقع أن أُقسّمَ البنود التسعة لليقظة التي حددها الجندي في ثلاث مجموعات أساسية: عقدية (تجديد الدعوة إلى التوحيد وتحرير العقيدة)، سياسية - اجتماعية (الحرية والوحدة الإسلامية)، بناء الثقافة العربية على أسس الفكر الإسلامي مع الحيلولة دون انفصال الإسلام عن المجتمع والثقافة كأساس لمقاومة الغزو الثقافي الغربي. وهذه المجموعات الثلاث (التي تبلورت في فصول الكتاب (من الثالث إلى الخامس عشر) تبين تكامل فكر الجندي حول رواد ثلاثة للفكر: ديني (التوحيد)، سياسي - اجتماعي (الوحدة الإسلامية والتربية)، وصوفي.

ويتضح ثانية منهج الجندي وخصائص رؤيته (من الداخل ونحو الخارج، من القيمي إلى المادي، التكامل والتلاحم والتواصل) حين تناوله أهداف الحركات الإصلاحية الفكرية وهي إصلاح علة التجزئة الفكرية، بين ثقافة العقل وثقافة الروح والقلب من ناحية، وعلة الأزمة المجتمعية - السياسية - العسكرية، بعد الفشل في مقاومته بفكرة الجامعة الإسلامية. ومن ثم، يرى أنور الجندي أن السبيل هو سلاح الثقافة والفكر؛ ذلك لأن المستعمر لم يأتِ بسلاحه فقط ولكن بفكره وثقافته أيضًا يحاول فرضهم بعد أن احتل الأرض وفرّق وحدة الأمة؛ ولذا لم يكن الاحتكاك بين الفكر الغربي والإسلامي على أرض المسلمين طبيعيًا في مرحلة الاستعمار، فهو لم يكن حرًّا، كما يقول الجندي، وكان مختلًّا بفعل الاحتلال وتأثير المحتل لترجيح كفته. ولهذا تناول الجندي أيضًا في عدد من فصول كتابه ما أسماه الفكر الإصلاحي الزائف؛ أي التغريب تحت تأثير سياسات لورد كرومر في مصر، ومفكري الشام « العروبيين » وصدامهم مع الدعوة « الطورانية »، ولطفي السيد في مصر ودعوته للوطنية المصرية.

هذا، ويظل غائبًا في خريطة الأجندة (بالرغم من شمولها وتكاملها) أمران: الاستبداد السياسي الداخلي وكيفية مواجهته وتحديه للإصلاح من ناحية، وقائع وأحداث العلاقات الخارجية، بل وخصائص هذا الخارج الذي يتمثل في الاستعمار من ناحية أخرى، هذان بُعْدَان سيظلان غائبين في معظم الأطروحات عن تطور الفكر الإسلامي كما ظلت هذه الأطروحات تركز على دعوات الفكر دون أن تقترب من برامج تنفيذها في أبعاد حركية. فأين ما يتصل بالبنا والمودودي كفكرٍ حركي؟

كما وضع الجندي يده على خريطة رموز وشوامخ ستظل هي نفسها مادة للتحليلات والدراسات المعاصرة حول الفكر الإسلامي فيما سيلي ذكره من أدبيات وعلى نحو

https://t.me/montlq

يطرح التساؤل: لماذا الاقتصار على هذه الرموز والأعلام والشوامخ دون غيرها؟

* * *

وبالانتقال إلى النموذج الذي يقدمه د. محمد البهي نبدأ في اكتشاف تنوع التضاريس في الأدبيات العربية التي تصدت لدراسة تطور الفكر الإسلامي منذ احتكاكه المباشر مع الغرب في الجولة الثانية للهجمة الأوربية.

فبعد تمهيد موجز ومهم عن تعريف الفكر الإسلامي ومراحل تطوره في ثلاث مراحل: مرحلة البناء والتكوين للاتجاهات الأساسية (ثلاثة قرون أولى)، مرحلة إعادة بناء المجتمع الإسلامي (ثلاثة قرون من الصراع بين اتجاهات أساسية تكونت وأدت إلى ركود وجمود)، محاولة إعادة البناء بالدعوة إلى الاجتهاد (ثلاثة قرون أخرى)، ثم مرحلة الاستعمار. وحتى الآن وعوامل الضعف التي أوردها د. البهي هي: الركود، والفُرقة والتحزب الطائفي والانقسام المذهبي والانقسام السياسي وعدوان الصليبيين والتتار هذا ولم ينطلق د. البهي من تشخيص القضية الكبرى المحفزة للفكر وأسبابها وتحديات مواجهتها ولكن أشار سريعًا إلى الاستعمار الغربي وتطور مراحله ووسائله. وهذا جانب - كما سبق القول - لم يحزْ الاهتمام الكافي من دارسي الفكر الإسلامي، فهل يمكن القول بالمثل عن شوامخ وأعلام هذا الفكر ذاتهم؟ هل تعرفوا بدقة على هذه الظاهرة الاستعمارية؟. ثم انخرط د. البهي مباشرة في عرض « تيارات الفكر الإسلامي » والذي قسّم الكتاب بناء عليها إلى اتجاه حماية الاستعمار وممالأته (مسلمون ومستشرقون)، اتجاه مقاومة الاستعمار الغربي (جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده)، اتجاه التجديد في الفكر الإسلامي (بشرية القرآن، الإسلام دين لا دولة، الدين خرافة، الدين مخدر)، اتجاه الإصلاح الديني (محمد إقبال).

إن هذا الاقتراب من تصنيف الرموز والتيارات، ومن أجندة القضايا وأولوياتها، يدعونا لإبداء الملاحظات التالية، مقارنة بما سبق وتمهيدًا لما سيلحق عرضه من نماذج أخرى.

- **من ناحية**: يجمع البهي بين معيارين: معيار الموقف من الاستعمار ممالأة أو مقاومة (مقارنة بالموقف من الغرب لدى الجندي: إصلاحًا زائفًا أو أصيلًا)، والمعيار الثاني هو مناط الاهتمام (إصلاح ديني/ إصلاح سياسي...).

- **من ناحية ثانية**: التجديد لديه ليس هو التجديد الإسلامي (على اعتبار أن مصطلح التجديد مصطلح من مصطلحات الثقافة الإسلامية وله مفهومه وقواعده وأسسه)، ولكنه

https://t.me/montlq

أشار إلى أن التجديد – في بداية القرن العشرين هو محاولة الأخذ عن الغرب سواءً في تعبيرهم عن الدين أو الحياة التغريبية في هذه المرحلة. ولكنه عاد وأعاد توصيف التجديد من منظوره، باعتباره إما الاستشراق أو الفكر المادي الإلحادي؛ ولذا انتقد بشدة مَنْ صنفهم ابتداء كمجددين وأسماهم الماديين العلميين أو أصحاب التفكير المادي الطبيعي وهم مجددو القوة المادية ومظاهر الحضارة الآلية والتفسير الاقتصادي للتاريخ، وهم أيضًا من مقللي شأن الروح والدين والمثالية الإنسانية والدينية الأخلاقية... وهم إما أصحاب أطروحات الشعر الجاهلي وبشرية القرآن (طه حسين)، أو أن الإسلام دين لا دولة (علي عبد الرازق)، أو أن الدين خرافة ومخدر.

- **من ناحية ثالثة:** فإن الإصلاح الديني، في نظر د. البهي – هو الإصلاح الحقيقي لإزالة آثار ما أسماه إصلاح المجددين المتغربين، في حين أن الإصلاح السياسي الاجتماعي هو مجال عمل المتغربين والذي اعتبره البهي إصلاحا ضالًّا؛ لأنه منفصل عن الديني، وفي المقابل يصبح الإصلاح الديني هو الإصلاح الحقيقي. وبالرغم من أن مضمون هذا الأخير يتضمن أبعادًا سياسية واجتماعية وفكرية، فإن وصفه على هذا النحو « الإصلاح الديني » إنما مبعثه أن منطلق الإصلاح هو الدين وليس مجالاته وتجلياته وامتداداته. وبالرغم من اكتمال الجانبين في رؤية د. البهي إلا أن هذا النمط من التصنيف قد يستدعي لدى القارئ أن الإصلاح الديني هو الإصلاح العقدي ابتداء.

- **ومن ناحية رابعة:** في حين أشار د. البهي إلى كلٍّ من: محمد عبده والأفغاني وأحمد خان إشارةً سريعة، فإنه توقف بتفصيل كبير عند محمد إقبال شارحًا ومعلقًا على آرائه.

* * *

ويمثل نموذج **طارق البشري** امتدادًا لهذين النموذجين السابقين لأكثر من اعتبار، ابتداء من تمييزه بين موجة الإصلاح من الداخل التي سبقت التأثر بالغرب، وهي الإصلاح الديني الذي مثله محمد عبد الوهاب، وبين موجة الإصلاح المتأثرة بالغرب، وهنا يميز بين الإصلاح الرشيد وبين الإصلاح الضال.

إلا أن أطروحات طارق البشري تمثل تراكمًا وتفصيلًا لأكثر من اعتبار آخر، فهو لا يرى أن كل تأثر بالغرب هو زيف أو ضلال أو انحراف، ولا يرى كل ابتعاد عنه أصالة؛ ولذا فإنه يجعل من محمد عبده الإصلاح الرشيد، مقارنة بأحمد خان باعتباره إصلاحًا ضالًا، وكلاهما تأثر بالغرب وتفاعل معه.

https://t.me/montlq

- ومن ناحية أخرى: فإن المستشار طارق البشري وسّع من دائرة معايير التصنيف ليضم إليها مناط التحدي الذي يواجهه الفكر؛ ولذا وبدون أن يفصل هذا الفصل التعسفي أو على الأقل يميز دون بيان الروابط بين ما هو إصلاح ديني وما هو إصلاح مجتمعي - سياسي، فإنه يرسم خريطة التيارات، وهو هنا لم يعد يتحدث عن رموز وشوامخ أفراد ولكن عن تيارات وروافد، على النحو الذي يبين أسباب انطلاقه وتركيزه على جانب محدد من جوانب منظومة الإصلاح دون إسقاط للأخرى ولكن باستدعاء لها أو الابتعاد عنها وفقًا للضرورة. والضرورة والمقصد هنا مبعثهما - كما سبق القول - مناط التحدي في مكان وزمان محددين؛ ولهذا فهو يوضح أن جماعة التبليغ والدعوة (الهندية المنشأ) - باعتبارها تيار إصلاح ديني، ركّزت على الحفاظ على العقيدة بالأساس دون تطرق إلى المجتمع والسياسة، وكان هذا نتاج بيئة التحديات في الهند التي كانت تهدد العقيدة بدرجة ملحوظة. وبالمثل فإن « المستشار طارق البشري » يرى أن كلًّا من الأفغاني ومحمد عبده كانا استجابة لمقاومة الاستعمار ولمقاومة القابلية للاستعمار، وأخيرًا رأى أن حركة الإخوان باعتبارها جماعة ذات فكر وحركة سياسية إسلامية، كانت بدورها استجابة لتحديات بداية القرن العشرين واتجاه الحركات الوطنية نحو العلمنة والتغريب لإرساء دول قومية بعد الاستقلال... وهكذا، حاول المستشار البشري أن يقدم منظومة متكاملة للتيارات والحركات، وإن بدا أن كلًّا منها يركز على مجال إلا أنه يصب في المجالات الأخرى. وهكذا وجّه المستشار البشري النظر إلى ضرورة النظرة التكاملية التواصلية بين التيارات الإسلامية، ليس باعتبارها تجزئة وتعددًا سلبيًّا ولكن باعتبارها تعددًا إيجابيًّا قائمًا على التنوع. فهل ظل الأمر هكذا بعد ذلك؟

- ومن ناحية ثالثة: فإن البشري لم يقتصر على رصد التيارات والحركات بعد أن توقف غيره عند مجرد الأشخاص، ولكنه امتد أيضًا إلى أبعاد الجدال أو الحوار بين هذه التيارات؛ ولذا فلقد اهتم بعرض إشكاليات الفكر الإسلامي: تحدياته واستجاباته... في شكل مجموعة من الحوارات: الحوار الإسلامي - العلماني، والحوار بين العروبة والإسلام، وغيرها.

- ومن ناحية رابعة: كان للبشري فضل توجيه النظر إلى البعد المؤسسي في الخبرة الإسلامية والتراث الإسلامي، وبذا يعالج الخلل الذي رجح كفة الأفكار والتصورات الكبرى على حساب الأبعاد المؤسسية والحركية؛ ولذا فإن تحليله لمسار المجتمعات

https://t.me/montlq

الإسلامية تحت تأثير الوافد الخارجي في مواجهة الأصيل قد بينت أن الأفكار لم تكن بمفردها محل الهجوم ولكن المؤسسات أيضًا؛ ولذا تبلور طرحه حول ظاهرة الازدواجية في المؤسسات وآثارها على عافية الجماعة الوطنية، ومن أبرز المؤسسات التي أولاها اهتمامه: مؤسسة القانون والقضاء، ومؤسسة الأوقاف، ومؤسسة التعليم، ومؤسسات المجتمع المدني؛ ولذا فإن البشري أولى فقه الواقع أهمية لا تقل عن فقه النص.

- **ومن ناحية خامسة:** وانطلاقًا من تبلور اهتمام البشري بفقه الواقع، لم يقتصر حديثه عن الاستعمار والغزو الثقافي على الحدود التقليدية دائمة التكرار في الخطابات الإسلامية، ولكنه تجاوزها لتقديم تأصيل معمّق عن فلسفة ومنطق هذا الخارجي في صورته العصرية؛ ولذا كان مدخله إلى مفهوم المعاصرة مدخلًا مهمًّا.

وإذا كانت النماذج الثلاثة السابقة؛ أنور الجندي، محمد البهي، طارق البشري يمكن إدراجها في تيار واحد صاحب رؤية إسلامية عند تفاعله مع مسار الفكر الإسلامي، إلا أنه يمكن أن نقدم أيضًا قراءة في تيار ثانٍ يجمع بين نماذجه رؤية أخرى انعكست على قراءتها وتقويمها لمسار الفكر الإسلامي (أو العربي).

* * *

ومن نماذج هذه الأدبيات: ما قدمه كلٌّ من: أحمد أمين، وأحمد عبد الرحيم مصطفى، وعلي محافظة، فما قدموه من معايير للتصنيف لم تعد تستدعي أحكامًا قيمية مثل الانحراف أو الزيف أو الضلال في مقابل الأصيل الحقيقي، الرشيد، كذلك فإن منظومة تشخيصهم لأسباب الأزمة وتحدياتها، وتحديدهم لمصادر التجديد قد اتخذ منحى مختلفًا عن النماذج الثلاثة السابقة.

- ففي كتاب « زعماء الإصلاح في العصر الحديث »، كشف أحمد أمين عن نمط توجهه، وذلك منذ السطور الأولى في مقدمة كتابه. وهي التي تناولت تشخيصه لأسباب وجذور ضعف المسلمين ومحفزات نهوضهم فهو يرى أن أسباب ضعف المسلمين وجذورها **ترجع إلى ما يلي:**

أولًا: الأثر السلبي للمتغيرات الخارجية. وهي في نظره دور الترك العسكري فقط بدون دور علمي أو حضاري، على عكس حالة القرون الأربعة الأولى التي اجتمعت فيها القوة العسكرية مع القوة الحضارية. إذن كيف يعتبر الترك متغيرات خارجية؟ هل فكره منصرف إلى العرب وليس المسلمين جميعًا؟

https://t.me/montlq

ثانيًا: عزلة المسلمين عن أوروبا في مجالات الثقافة والعلم والصناعة ونظم الحكم، ومن ثم جمود علم المسلمين وصناعاتهم وآلاتهم وفنونهم العسكرية.

ثالثًا: ابتعاد المسلمين عن شؤون الحكم والسياسة وفساد نظم الحكم واستبدادها واستسلام المحكومين للقضاء والقدر وانتشار الخرافات والأوهام.

وفي المقابل يرى أحمد أمين أن اليقظة جاءت بعد الاستعمار وما صاحبه من ضغط أخذ معه وعي الشرق في الاستيقاظ. هذا وفي خاتمة كتابه رأى أحمد أمين أن الغرب ومدنيته هي مبعث آراء الحرية وحقوق الإنسان، وقد نقلها إلى الشرق الطبقة المثقفة ثقافة أجنبية. ومن ثم، نرى أن مصدر التجديد والإصلاح لم يكن من داخل قيم ومبادئ الإسلام لعلاج ما أصاب ممارسات المسلمين من انحراف، بل لقد رأى أحمد أمين في ظاهرة الازدواجية في المجتمعات ظاهرة خطيرة بسبب الصدام بين القائم الموروث وبين المدنية الغربية.

هذا، وفي حين لم يستند أحمد أمين إلى تصنيف يقدم من خلاله النماذج الفكرية التي تناولها كتابه واعتبرها زعماء الإصلاح في العصر الحديث، إلا أنه قدّم في الخاتمة مجرد ملاحظات حول نوع من التقسيمات الضمنية، وليس تقسيمات زمنية أو جغرافية أو وفق محور اهتمام كل مصلح، ولكن كانت هذه التقسيمات وفق ما أسماه أحمد أمين طبيعة النظرة للمستعمر: نظرة مسالمة أم صدامية؟ ومن أجل الإجابة على السؤال التالي: الحرية أولًا أم الإصلاح؟

بعبارة أخرى لم يكن الغرب مرفوضًا تمامًا - وفق هذه الرؤية - بل إن الاستعمار لم يكن أحد أسباب الأزمة، ولكن المحفز على النهوض ومصدر من مصادر التجديد. ومما لا شك فيه أن هناك فارقًا كبيرًا بين الغرب وبين الاستعمار.

- وقدّم د. **أحمد عبد الرحيم مصطفى**، مراكمة أخرى على صعيد الأبعاد محل اهتمامنا بحثًا عن وزن البعد الدولي في قراءات الفكر الإسلامي وكيفية الاقتراب منه؛ حيث بدأ د. أحمد بتحديد مفهوم التجديد، وانطلق منه وبناءً عليه إلى طرح تصنيف مزدوج: الإحياء السلفي من ناحية وحركة التجديد العصري من ناحية أخرى. ولقد عرّف د. أحمد التجديد بأنه نبذُ التقليدِ والاجتهادُ والعودةُ إلى الأصول والرجوع إلى مذهب السلف الصالح وليس استبداله بالجديد[1].

---

(١) أحمد عبد الرحيم مصطفى، مرجع سابق (ص١ - ٢٠).

https://t.me/montlq

ولذا، بعد إشارته إلى ابن تيمية، يشير د. أحمد عبد الرحيم إلى أن حركة الإحياء السلفي مثل: الوهابية، السنوسية، المهدية (بعد حالة جمود اقتصادي وسياسي واجتماعي دام ثلاثة قرون تحت الحكم العثماني)، كانت بمثابة أول حركات للإحياء الثقافي من جانب قوى ذاتية بعيدة عن أيِّ مؤثرات خارجية من الشرق والغرب، وهدفها هو تطهير الإسلام من البدع والخرافات، ويرى فيها د. أحمد مجرد حركة ذهنية لا تبتكر جديدًا، بل تدعو للعودة إلى ما كان عليه السلف مديرة ظهرها تمامًا للأخذ عن الحضارة الغربية. ومن ثم، فهو يصفها بالرجعية والمحافظة، وإن كانت أوجدت نموذجًا للثورة على الحكومات الإسلامية المارقة والمرتدة والثورة ضد الاستعمار الأوربي[١].

أما ما أسماه حركة التجديد العصري فهي التي تمت تحت تأثير تغلغل المؤثرات الغربية ويضمِّنُها مجموعة من الأعلام دون أيِّ تصنيفٍ للتيارات التي يمثلونها أو المداخل التي يركز كل منهم عليها (الأفغاني، عبده، رشيد رضا، الكواكبي، خير الدين التونسي، شكيب أرسلان).

وفي المقابل، توقف د. أحمد عبد الرحيم عند طبيعة أزمة المجتمع العربي على النحو التالي: « وقوع النظام العقائدي - ذي الوجهة الدينية - تحت تأثير الغرب وبالتالي واجه الحاجة إلى إعادة تشكيله. والتغيير في البداية أصاب الهياكل والمؤسسات واستمر النظام العقائدي بدون تغيير مما أبرز « هوةً بين الواقع وبين الأيديولوجية » وفرض الخلل إعادة تشكيل النظام العقائدي ». وجرى ذلك من خلال عدة عمليات متتالية أولًا من أجل التوفيق الأيديولوجي، ولكنه واجه صعوبات ومشاكل تبلورت في « الازدواجية » نظرًا للتغير في الأجزاء وليس الكل؛ ولذا يرى د. أحمد عبد الرحيم أنه أمام هذا الخلل وعدم نجاح الإصلاح التوفيقي هذا، ومن ثم ظهور أزمات جديدة مترتبة على استمرار المؤثرات الغربية دون تغيير القديم تغيرًا جذريًّا، أمام هذا كله واجهت المجتمعات الإسلامية - كما يقول د. أحمد - اتهام الأوربيين بمسؤولية الإسلام عن التخلف والجمود، ورفض المسلمين التخلص من القيود التقليدية الممعنة في الجمود ليتكيف مع مطالب الحياة الحديثة.

وهكذا، يكون د. أحمد عبد الرحيم مصطفى قد أوجز المشكلة التي تصدى لها فكر حركة

---

(١) أحمد عبد الرحيم مصطفي، مرجع سابق (ص٢٠ - ٣٠).

https://t.me/montlq

التجديد العصري، ألا وهي الفجوة بين الواقع والأيديولوجية، ومن ثم الازدواجية، ولم يكن الغرب هنا في نظر عبد الرحيم مصطفى إلا عاملًا خارجيًّا مؤثرًا محفزًا على التغيير، ولكنه لم ير فيه المستعمر الذي ساهم وجوده كمحتل في إحداث هذا الخلل ذاته.

- **وينضم علي محافظة إلى أحمد أمين وأحمد عبد الرحيم مصطفى في التركيز على الفكر العربي**؛ حيث يعنون كتابه « الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (١٧٩٨ - ١٩١٤م) »[1].

ولكنه يتقدم خطوة للأمام مقارنة بهما (أي أحمد أمين وأحمد عبد الرحيم) وبالنماذج الثلاثة (من مفكرين عرضنا لأطروحاتهم آنفًا) من حيث معايير تصنيف التيارات والاتجاهات. فلقد صنف الأعلام والشوامخ إلى تيارات وفق المحتوى الفكري وأجندة القضايا محل الاهتمام (وليس مدى التأثر قربًا أو بعدًا عن الغرب)؛ ولذا فهو يميز بين تيارات دينية، وأخرى سياسية أو اجتماعية أو علمية... حقيقة أن الجندي والبهي حددا مجالات اليقظة والتجديد المتنوعة ومن ساهم على صعيد كلٍّ منها، إلا أنهما لم يعتبراها تيارات أو حركات، ولكن محافظة صنّف الأعلام في هذه التيارات تصنيفًا حاسمًا، كما لو أن التجديد الديني قد اقتصر على مجموعة أخرى. وبالرغم من أهمية هذا التصنيف لتسهيل الدراسة إلا أنه لا يعني أن الجانبين انفصلا لدى أعلام الفكر الإسلامي، وإن كان يمكن أن ينفصلا بالطبع لدى أعلام الإصلاح التحديثي الذين لا ينطلقون من مرجعية إسلامية، ولا يربطون بين الديني والاجتماعي والسياسي إلا من حيث أسباب الأزمة وليس كيفية حلها بالأساس.

هذا؛ ولقد ميَّز د. محافظة - على صعيد الإصلاح الديني - بين الاتجاه السلفي والاتجاه الإسلامي الحديث، مما يعني أنه قد قصد بالإصلاح الديني مفهومًا واسعًا يشير إلى ذلك الذي ينطلق من الديني، في سعيه نحو جوانب الإصلاح الأخرى، وهو بذلك التصنيف يكون قد ميز بين « الإسلاميين » وبين غيرهم الذين لا ينطلقون من « الديني » كما سبق التوضيح، وبهذا يكون د. محافظة عاد مرة أخرى إلى معيار التصنيف الأساسي الذي تراوح حوله جميع من عرضنا لأعمالهم حتى الآن - وهو درجة التأثر من عدمه بالغرب مضافًا إليه طبيعة المرجعية الإسلامية أو غيرها على اعتبار أن بعض أصحاب المرجعية الإسلامية أيضًا قد تأثروا بالغرب تأثرًا رشيدًا كان أم ضالًّا وفق وصف البعض.

---

(١) علي محافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (١٧٩٨ - ١٩١٤م)، مرجع سابق.

https://t.me/montlq

والاتجاه السلفي لدى د. محافظة يضم الدعوات السلفية (ابن تيمية، ابن عبد الوهاب، الشوكاني، الألوسي) والحركات السلفية (السنوسية، المهدية). وبهذا يكون محافظة قد أبرز جانب الحركة إلى جانب الفكر، معترفًا بصعوبة الفصل بين أفكار التجديد الديني وبين الأفكار السياسية لدى هذه الحركات السلفية.

أما الاتجاهات الحديثة في التجديد الإسلامي فتضم كلًّا من: الأفغاني، عبده، محمد رشيد رضا، ويشير إلى أفكارهم الدينية إلى جانب الإصلاحية السياسية والاجتماعية، ويضيف مجموعة أخرى من الإصلاحيين في المجال السياسي (الطهطاوي، التونسي، شبلي شميل) كما يضيف للاتجاهات الاجتماعية وحول قضايا محددة رموزًا أخرى (النديم، قاسم أمين، شكيب أرسلان، أحمد فارس شدياق).

وأخيرًا: **فإن د. محافظة ميَّز أيضًا بين الاتجاهات السياسية حول قضية الإصلاح السياسي الداخلي وبين الاتجاهات حول العلاقات العربية العثمانية، وهو بهذا يكون قد أدخل عامل العلاقات الإسلامية - الإسلامية حتى ولو تحت غطاءات قومية؛** حيث إن التوجه القومي العربي للمؤلف دفعه نحو هذا الاهتمام - شأن القوميين العرب جميعهم - في هذا النظر السلبي إلى مرحلة الحكم العثماني.

ولهذا لا بد من التساؤل: أين موضع شعوب أخرى مثل الهنود والفرس؟ ألم يكن لعلاقاتهم مع العرب أي مردود على صعيد اتجاهات الفكر العربي الحديث؟ ولعل هذا التوجه يؤكده ابتعاد د. محافظة عن معايير أخرى للتصنيف، وهي مدى القرب أو البعد عن الإسلام للحكم عن مدى رشاده أو صواب أو انحراف الاتجاه محل الاهتمام حقيقة. وفي مقدمة الكتاب أشار د. محافظة إلى ثلاثة مواقف بين الغرب والإسلام: الأول وافق وأقبل على كل ما أنجزه الغرب علمًا وفلسفة ومذاهب أدبية وفنية، بينما اتخذ فريق آخر موقف الحذر المتردد محاولًا التوفيق بين تلك المنجزات وبين تراث العرب وخاصة ما يتصل بالعقائد الدينية، في حين أنكر فريق ثالث تلك المنجزات ولم يَرَ فيها شيئًا جديدًا يستحق العناية والاهتمام فاتخذ موقف الرفض والاستنكار. هذا، ولم يسقط د. محافظة هذه المواقف الثلاثة على الاتجاهين الأساسيين اللذين صنف بينهما الفكر العربي الحديث؛ أي التيار الإصلاحي الديني، وتيار الإصلاح السياسي - الاجتماعي.

ويتضح لدى محافظة هذا المنحنى - أي إسقاط معيار القرب أو البعد عن الإسلام في ضوء تشخيصه لما أسماه عوامل النهضة الفكرية العربية فهي تتضمن أمورًا عدة - فيما عدا

https://t.me/montlq

إحياء تجديد فهم الإسلام، فيذكر على رأس هذه العوامل تأثير الحملة الفرنسية، وصولًا إلى الاستشراق، مرورًا بعوامل أخرى؛ مثل: البعثات العلمية إلى أوربا، الإرساليات التبشيرية، الطباعة، الصحافة، الترجمة، الجمعيات الأهلية، الاستشراق، يرى فيها عوامل نهضة - وليس تحديات للنهضة - لا بد وأن تؤثر على مسارها (وفق رؤية: الجندي أو البهي أو البشري).

حقيقة لا يمكن إنكار ما كان عليه وضع التخلف والجمود في المجتمعات العربية بالمقارنة بالأوربية ولا أحد ينكر إسهام هذه القنوات في انفتاح العرب على الفكر الغربي والإنجازات المادية الغربية، ولكن الانفتاح في ذاته كعلاج للانغلاق الذي أحاط بالمنطقة طوال أربعة قرون (وفق تشخيص المؤلف) ليس هو الغاية، ولكن محتوى التيارات الوافدة من جراء هذا الانفتاح وعلاقتها بأصول الموروث، خاصة وأن هذا الوافد قد جاء في ظلِّ خللٍ كبيرٍ من جراء ضعف القوة العربية، وفي ظل ضغوط الاستعمار بأشكاله المختلفة، بحيث لم يعد سبيلًا للإصلاح، ولكن لاستبدال ما هو قائم، وهذه قضية لم ترد على ذهن المؤلف ولم يسقطها في جنبات كتابه؛ لأنها لم تكن من منطلقات فكره أو مقومات منظوره الفكري الذي اقترب على ضوئه من هذا الموضوع الخطير في فترة من أخطر فترات الاحتكاك بالغرب (القرن التاسع عشر) والتي ترتبت عليها آثار مهمة ما زالت قائمة حتى الآن في الفكر والمجتمع العربي والإسلامي برمته.

* * *

خلاصة القول: مجموعتان من الملاحظات:

- **أولًا**: في ضوء تعليقاتي المتفرقة والمتراكمة والمقارنة على النماذج السبعة السابقة، يتضح لنا أن مجال الفكر الإسلامي، وإن كان أكثر اتساعًا من مجرد الفكر عن الإصلاح والتجديد - فإن الأدبيات عن ملامح هذا الفكر عبر القرون الثلاثة الأخيرة قد اقتربت من الفكر الإسلامي أو العربي، من مداخل النهضة، التحديث، الإصلاح، التجديد (على اختلاف مفاهيمها). وهذا الاقتراب اتسم كما رأينا بتعقد وتعدد معايير تصنيف اتجاهات الفكر إلى: أصيل - زائف، رشيد، ضال، موالٍ للاستعمار - متصادم معه - الإصلاح الديني - التجديد التغريبي، الإحياء السلفي - حركة التجديد المعاصرة، تجديد ديني - تجديد سياسي اجتماعي، تقليدي توفيقي - حديث.

كما لم يسقط هذا المدخل - الذي يبدو في ظاهره داخليًّا - البعدين الآخرين:

https://t.me/montlq

البيني والخارجي، ولكن استدعى الخارجي بقدر تأثيره على الداخلي، في حين ركز على الداخلي وقدر تأثره بالخارجي. كذلك فإن قضايا وأجندة الاهتمامات تراوحت ما بين الديني والاجتماعي والسياسي، وفق منظومات مختلفة باختلاف منظور الباحث أو الكاتب.

ولهذا كله... وخاصة حين نكون في مجرى البحث عن وزن وطبيعة «البعد الدولي» في أدبيات الفكر الإسلامي الثانوية يبدو الأمر في حاجة إلى قواعد وأسس لتنظيم النظر في هذه الخريطة الممتدة والمتشابكة.

ولقد أسهمت بعض الدراسات - مبكرًا - في التفكير بشأن هذه القواعد والأسس، ونذكر هنا على سبيل المثال كتابًا محررًا شاملًا عن «الإصلاح في القرن التاسع عشر»[١]، قدّم لدراساته العملية عن حالات: مصر، وسوريا، والهند، وتونس، والمغرب، بعدد من الدراسات الموجزة التأصيلية في مقدمة الكتاب أو خاتمته عن الأبعاد التالية:

من ناحية: المفهوم الإسلامي للإصلاح[٢].

ومن ناحية ثانية: استخلاصات عامة عن مفهوم الإصلاح في القرن التاسع عشر[٣].

ومن ناحية ثالثة: ثنائية الإصلاح - التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر[٤].

وتطرح هذه الدراسات إشكالية منهاجية مهمة خاصة بتحديد أنماط الإصلاح من حيث مرجعيته ومن حيث محتوى قضاياه ومجالاته، ومن حيث مصدر الإصلاح (من الداخل أم من الخارج)، ومستوى الإصلاح (جذريًا كليًا أم جزئيًا)، ومن حيث أجندة الأولويات والغايات (لدى كلٍّ من المستعمر الذي أدخل عنوة عددًا من الإجراءات الداعمة لمصالحه، في فتح الأسواق والمجتمعات والتي أسماها البعض بالإصلاحات الحديثة والإصلاحات كما يراها ويحددها الشعوب)، ومن حيث ماهية تأثير العلاقات الخارجية على عملية الإصلاح برمتها: أهدافًا وتوجهًا وأجندة ومآلات، ومن حيث

---

(١) مجموعة مؤلفين، الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن (١٩)، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة ندوات ومناظرات رقم (٧)، (١٩٨٣م).

(٢) د. علي أومليل، المفهوم الإسلامي للإصلاح، في: المرجع السابق (ص٢١ - ٣٣).

(٣) إبراهيم أبو طالب، استخلاصات عامة عن مفهوم الإصلاح في القرن التاسع عشر، في: المرجع السابق، (ص٤١٥ - ٤٢٥).

(٤) المرجع السابق (ص٤٣٣ - ٤٣٦).

https://t.me/montlq

تحديد طبيعة إسهام كلٍّ من الشوامخ وحدوده ودرجته مقارنة بغيره ممن يندرجون في التيارات الإصلاحية على مختلف تصنيفاتها، وأخيرًا: من حيث برامج وإجراءات تحقيق الإصلاح وليس مجرد الدعوة إليه على الأصعدة التالية: تغيير النظم القائمة سياسيًّا وغيرها، أم العودة إلى نظم قديمة، إصلاح مذاهب فهم الإسلام لتكون أكثر تلاؤمًا مع الاتجاهات التقليدية السابقة أم لتصبح أكثر استجابة لضرورات الأوقات الحديثة، إحياء الأعراف والقيم الخُلقية والقانونية التقليدية أم إدخال المجتمعات المسلمة إلى مجالات تعكس مفاهيم جديدة عن القيم والأخلاق، تحديد أجندة اهتماماتنا أم تقليد الأجندات الخارجية.. ونطاق هذه الأجندات: كيف يجمع بتوازن بين الداخلي والبيني والخارجي في ضوء رؤية عن ماهية الروابط بينهم.

وهكذا، تجدر ملاحظة أن « المفهوم الواسع للإصلاح على هذا النحو الموضح عاليًا الذي يمزج بين الداخل والخارج في ظل معطيات القرن (الثامن عشر والتاسع عشر) يصبح مرادفًا للفكر الإسلامي بمفهوم شامل يتضمن إلى جانب قضايا أصولية شرعية (مثل الاجتهاد ونطاق وتفسير القرآن وأسانيد صحة الحديث ومعنى ونطاق الشريعة) قضايا سياسية (أسس السلطة وحيازتها وانتقالها وشرعيتها، والعلاقة بين الدين والمجتمع والدولة والقيم الدينية والاجتماعية) وقضايا الرؤية للآخر وقواعد وقيم العلاقات الحضارية (عزلة، تفاعل، تفوق، تساوي).

- ثانيًا: خلاصة القول أيضًا: إذا كانت النماذج السبعة السابقة تبين كم هي معقدة خريطة تصنيفات أعلام أو تيارات أو اتجاهات الفكر الإسلامي، وربما تزداد الصورة تعقيدًا إذا أضفنا قائمة أخرى من الأدبيات التي لا تنتهي[1]. ومهما تعددت أسباب هذا النوع في التصنيفات، وعلى نحو يستلزم قواعد لتنظيم الفهم، فإن الواضح أنها تعكس عدة أمور مهمة.

من ناحية: أن الموقف من الغرب بعدًا أو قربًا هو المحفز للفكر؛ لأن هذا الفكر - بتوافق الجميع - كان نتاج صدمة الاحتكاك المباشر بالغرب، فالغرب كان حاضرًا

---

(١) انظر أيضًا مجموعة أخرى لم يتم عرضها في المتن:

- جورجي زيدان، تراجم مشاهير الشرق في القرن (١٩)، القاهرة: دار الهلال، د. ت.

- عثمان أمين، رواد الوعي الإنساني في الشرق الإسلامي، القاهرة: دار القلم (١٩٦١م).

- عثمان أمين، أعلام الفكر الإسلامي المعاصر، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع (١٩٨٩م).

https://t.me/montlq

بطريقة أو بأخرى في تشخيص الأزمة، وفي معايير تصنيف اتجاهات الفكر، وفي أنماط الإصلاح المطلوبة... ولكن فيما يبدو كان هناك خلط بين: الغرب، والعالم والاستعمار، والحداثة، والاحتلال العسكري، والغزو الثقافي والحضارة الغربية؛ فالاستعمار ليس كل الغرب، والحداثة هي الجناح المعرفي والفلسفي للظاهرة الاستعمارية، والاحتلال العسكري تخدمه أدوات متنوعة ويحقق أهدافًا متنوعة أكثر من مجرد احتلال الأرض. والخارج ليس الغرب فقط ولكن أجزاء أخرى من العالم. ناهيك عن أن تشخيص اتجاه تأثير الغرب أو الاستعمار هل باعتباره تحديًا أمام جهود الإصلاح يصيبها بالتشوش، أم محفزًا للنهوض ذاته أمدّه بكثير من العوامل المحركة؟ وهل الغرب (أو الاستعمار) هو نتاج فقدان الوحدة الإسلامية أم هو سبب في التجزئة؟ وهل تتحقق الحرية أولًا أم الإصلاح أم الوحدة؟ بعبارة أخرى، إلى جانب طبيعة الخارج فإن أنماط العلاقة بين المجالات الثلاثة: الداخلي - البيني - الخارجي، أنماط تنوعت حولها الاجتهادات بدون انتظام.

ومن ناحية ثانية، لم يعد الحديث فقط عن « الفكر الإسلامي » بمعنى « أصحاب المرجعية الإسلامية متعددي الروافد »، ولكن اتسع المقام للحديث عن الفكر العربي ليضم هذا التوجه الإسلامي وغيره ولو أدى إلى استبعاد شوامخ وأعلام من غير العرب، مما ينال من التواصل الحضاري الفكري بين أرجاء الأمة، ويقدم أدلةً إضافية على أن اتجاهات التعددية السياسية - التي وصلت إلى التجزئة ثم القطرية في مرحلتي الاستعمار وما بعده - قد انعكست أيضًا على نطاقات دراسة الفكر الإسلامي، فأضحى العرب يركزون على فكرهم وبالمثل الأتراك والفرس وغيرهم. فهل إذا تناولنا أدبيات تركية أو إيرانية يمكننا استكمال الوجه الآخر للصورة؟

وبذا أضحت قضية المرجعية ونمطها تمثل بؤرة من بؤر تأزم حالة دراسة الفكر الإسلامي خلال القرنين الماضيين؛ حيث تشعبت وتعددت التصنيفات وأضافت الدراسات الاستشراقية إلى هذا التعقيد تعقيدات أخرى، وانعكس هذا التعقيد على التصور عن كلِّ بُعْد من الأبعاد الثلاثة: الداخلي، البيني، الخارجي، وعلى أنماط العلاقة بينهم.

ومن ناحية ثالثة: ألم يغلب على قضايا الإصلاح - لدى التوجه الإسلامي - قضايا مواجهة النمط المعرفي والثقافي والفكري الحداثي أساسًا، أين قضايا التغيير السياسي

https://t.me/montlq

من أعلى في مواجهة نظم الاستبداد؟ وإذا كانت التوجهات الليبرالية والقومية الحديثة قد ركزت على تلك الأخيرة، هل يعني ذلك أن هذا لا يتحقق إلا بانفصال عن مرجعية الإسلام؟ كيف لا تبرز قضية الاستبداد السياسي بين أجندات الأدبيات التي قدمت القراءة في الفكر الإسلامي الحديث في حين أن قضية السلطة هي عصب ومحور اهتمام الفقه السياسي الإسلامي في عصوره الأولى، ولو على النحو الذي أثار جدالًا حول مدى سلطوية هذا الفقه ومدى إعطائه شرعية للملك العضود وإمارات التغلب؟

كذلك إذا كان للتوجهات الإسلامية بحكم مرجعيتها أن تركز على العواقب المعرفية والثقافية والدينية للحداثة إلا أن ذلك ليس غاية في حد ذاته ولكن لما لها من تأثيرات على المجالات السياسية والمجتمعية والاقتصادية. وفي المقابل هل الانطلاق من مرجعية غير الإسلام تستوجب التركيز بالأساس على الأبعاد المادية للإصلاح في العلاقة مع الغرب دون إعطاء الأبعاد القيمية اعتبارها؟

ومن ناحية رابعة: ألا يمكن القول: إن الداخل سعيًا نحو الإصلاح أو التجديد قد احتل الاهتمام على حساب العلاقات البينية الإسلامية - الإسلامية. ألم يتولد فكر حول هذه العلاقات لدى رموز النهضة والإصلاح بالقدر الذي يفرض نفسه على التصنيفات؟ فهل جمال الأفغاني بمفرده هو الذي اهتم بقضية الوحدة الإسلامية؟ ولماذا لم يعط هذه القضية قدرًا كافيًا من البحث عن موضعها في منظومات أفكار ومشاريع النهضة والإحياء والحداثة؟ فعلى سبيل المثال وبالرغم من أن محمد عبده درج الاهتمام به من مدخل الإصلاح الديني والتربوي إلا أنه يمكن قراءته من منظور آخر يبرز منظومة العلاقات الدولية للأمة في فكره سواء أكانت العلاقات بين كيانات الأمة التي تمت تجزئتها أم العلاقات مع الغرب.

إذن ومرة أخرى، أيمكن القول إن مفهوم الفكر السياسي - باعتباره دراسة للعلاقة بين الحاكم والمحكوم أو دراسة ظاهرة السلطة وتجلياتها الداخلية بصفة عامة - هو الذي صبغ الأدبيات عن الفكر الإسلامي في القرون الثلاثة الأخيرة، وبالرغم من أن هذه القرون هي التي شهدت بروز البعد الخارجي وتأثيراته؟ وهل هذا يعني استمرارًا لنفس التقاليد الإسلامية في الفكر والممارسة والناظرة للخارج على اعتبار أنه ليس إلا امتداد للداخل، مهما زاد وزن تأثيره أو اشتدت وطأته؟ وألم يحن الأوان لإعادة النظر من زاوية واتجاه آخر؟ ومن ثم، ألا يستوجب ذلك إعادة قراءة نماذجنا الفكرية في مراحل متتالية ومناطق متنوعة وعلى نحو يهدف إلى إبراز

https://t.me/montlq

البعد الدولي في رؤاها وخاصة من حيث نمط هذا الدولي (أو الخارجي) ونمط عملية التفاعل والتأثير المتبادل بين الداخل والخارج والبيني وعلى نحو يركز ليس فقط على مجالات التأثير وأسبابه ولكن على عملية التأثير ذاتها ونمطها واتجاهها ودرجة اختراقها وكيف تطورت، فإن نمط الهجوم على الهوامش ليس هو نمط احتلال القلب عسكريًّا، وليس نمط الاستعمار الجديد بعد الاستقلال، وهو ليس العولمة وعودة الاستعمار التقليدي أو مشروع الشرق الأوسط الكبير... إن هذه القراءة المطلوبة لتأسيس مجال فكر إسلامي دولي لن تكون افتئاتًا على رؤى هذه النماذج الفكرية أو تأويلًا لها، ولن يكون ضد خصائص منظور إسلامي للعلاقات الدولية، ولكن سيكون استجابة لدواعي وأهداف الاهتمام الراهن بهذا البعد والتي لا يمكن أن تتحقق أهدافها الراهنة بدون البحث في امتداداتها السابقة والكشف عن نمط تواصلها الحضاري. فهل توجد أنماط أخرى من الأدبيات تساعد على استكمال الصورة على النحو المطلوب؟ ماذا قدّم الاستشراق؟

ثانيًا: الأدبيات الاستشراقية (الغربية):

إذا كان قد اتضح لنا من عرض مجموعة الأدبيات العربية كيف أن اختلاف المرجعيات (الإسلامي، الليبرالي، القومي) تنعكس على أبعاد دراسة الفكر الإسلامي المنهاجية، فكيف سيكون الحال مع الأدبيات الغربية؟ وكذلك إذا كان قد بان لنا أيضًا كيف تتنوع الرؤى حول علاقة الداخل – الخارج ووزن الدولي في منظومة القضايا فكيف سيكون الحال مع الأدبيات من « الخارج »؟

بعبارة أخرى، كيف شخصت أزمة المسلمين وكيف صنفت أنماط الاستجابة من المسلمين تجاه الهجمة الأوربية؟ وكيف فسرت الاستعمار؟ وكيف حللت آثار الحداثة على عالم المسلمين؟ وقبل هذا أو ذاك كيف نظرت إلى مراحل تطور الفكر الإسلامي؟ وهل توقفت عند موضع العامل الخارجي فيه؟

لا ندعي بالطبع التفاعل مع تيار واسع من هذه الأدبيات المباشرة؛ حيث تتعدد أنماط الدراسات الاستشراقية ما بين تلك المتصلة بالإسلام ككلٍّ فكرًا وفقهًا وعقيدة وتاريخًا... وبعضها يتصل بالحضارة الإسلامية وبعضها يتصل بالفكر السياسي... وهكذا.

ولكن نحاول طرح بعض الأفكار من خلال ما أثارته قراءة بعض الأدبيات الغربية ذات الصلة، وبعضها يتصف بالشمول والموسوعية قدَّمها أعلام الدراسات الإسلامية؛ مثل « هاملتون جب »، « مونتجمري وات »، « شاخت »، « هادسون »، « جروبنام »، « برنارد لويس »، « توماس أرنولد »، « ميشيل بوازر ».

https://t.me/montlq

وبعضها الآخر أكثر محدودية من حيث النطاق الزماني أو المكاني أو المدخل؛ مثل أعمال لكلٍّ من: « برنارد لويس »، « ألبرت حوراني »، « إسبوسيتو »، « دانيال بايبس ». وحيث إن المجموعة الموسوعية تتجاوز أهداف ذلك الجانب من عرض الأدبيات فنقتصر على المجموعة الثانية المحدودة. هذا، وتجدر الإشارة إلى أنها تتكون من رافدين: **الأول:** أجاب عن الأسئلة المطروحة عاليًا من واقع دراسة تيارات الفكر الإسلامي ذاته، **والثاني:** أجاب عليها من واقع دراسة تيارات الفكر الاستشراقي تجاه المسلمين والإسلام. وأبدأ قراءتي بالرافد الثاني.

١ - عن الرؤى الاستشراقية حول تفسير أسباب ضعف المسلمين ابتداء من القرن الثامن عشر يمكن رصد المقتربات التالية:

يرى البعض[1] في ضوء استعراض تطور اتجاهات الأدبيات الغربية طوال ثلاثة قرون حول تفسير تخلف وضعف المسلمين السياسي أن التفسير السياسي (الحكومات والقوانين) هو الذي ساد كتابات القرن الثامن عشر، في حين ساد كتابات القرن التاسع عشر التفسير العنصري والتفسير الديني (أي الآثار السلبية لغلبة الأرثوذكسية الدينية) والتفسير الاقتصادي؛ أما كتابات القرن العشرين فلقد جمعت بين هذه الأنماط من التفسيرات.

وإذا كان هذا الباحث قد بيّن أن القرنين السابع عشر والثامن عشر لم يشهدا تدهورًا، إلا أنه قدّم طرحًا عن قضية مهمة وهي العلاقات بين العوامل المادية وغير المادية في تفسير الضعف والتخلف عبر القرون الثلاثة الأخيرة، فلقد رأى في الانقسام المذهبي، وما أسماه هزيمة الشيعة ضربةً ونكسةً لليبرالية الفكرية « لصالح غلبة » « الأرثوذكسية الدينية ». ولقد ألقى على الأخيرة مسؤولية التدهور الفكري، حتى ينتقل بعد ذلك إلى تقدير أن الآثار السلبية المادية للهجمات البربرية على العالم الإسلامي، كانت « أكبر بكثير من أثر الهجمات المسيحية ». كذلك نوّه إلى الجمود الفكري الذي أصاب العالم الإسلامي، ومصر بصفة خاصة والشام تحت « الأثر السلبي للترك والعثمانيين. وتجدر الإشارة إلى أن هذا تحليل يخفي في طياته التقليل من الأثر السلبي للاستعمار الأوربي - مصحوبًا بالتبشير ثم الحداثة - على أساس أن جذور ضعف المسلمين ترجع إلى ما قبل القرن السابع عشر والثامن عشر حين بدأت الهجمة الأوربية الثانية في التصاعد.

---

(١) J. Saunders, The Problem of Islamic Decadence , Journal of World History, vo. 7, No. 3, (1963), (pp 700-720).

https://t.me/montlq

ويقدم البعض الآخر[١] عرضًا منهاجيًّا منظمًا لثلاث مجموعات من الأدبيات الغربية التي حللت أوضاع المجتمعات الإسلامية؛ فلقد قدّم أولًا عرضًا لأنماط فكر الرحالة والأدباء عن أوضاع المجتمعات الإسلامية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، مبرزًا الاختلافات بين من يركزون على الأبعاد السياسية وبين هؤلاء الذين يركزون على التفسير الجغرافي - العرقي، وأخيرًا بين من ربطوا التدهور الاقتصادي بالتدهور السياسي، ثم قَدَّمَ ثانية عرضًا لاتجاهات الفلاسفة والمفكرين الاجتماعيين والسياسيين خلال القرن الثامن عشر (« فولتير »، « مونتسكيو »، « آدم سميث ») مبينًا اهتماماتهم بآثار كلٍّ من الأفكار والمؤسسات والهياكل السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وأخيرًا تناول الباحث اتجاهات آباء العلوم الاجتماعية الحديثة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، حول الإسلام وآثار هذه الاتجاهات على مسار الدراسات الاستشراقية، فعلى سبيل المثال أشار إلى رأي « أوجست كونت » أن الإسلام محكوم عليه أن يفسح الطريق للوضعية العلمية « Scientific Positivism »، ولذا فإنه - أوجست - قد اهتم بالتنظيمات والإصلاحات العثمانية ومن ثم كان له تأثيره على الاتحاد والترقي.

كذلك قدّم البعض الآخر[٢] كيفية تناول فلاسفة التاريخ الغربيين عبر مراحل زمنية متفاوتة الإسلام والمسلمين، كما اهتم البعض[٣] بتقويم نمط مشاركة أعلام الفكر الاستشراقي في دراسة الإسلام من أمثال « جروبناوم » وجهوده في ربط الدراسات الإسلامية بالتاريخ الثقافي العالمي، وكذلك جهود « هاملتون جب » في الربط بين الاستشراق والتاريخية، واستمرارًا في متابعة التقاليد الفكرية والسياسية الغربية وموقفها من الإسلام والمسلمين، قدّم البعض الآخر[٤] - على صعيد تحليله الممتد للتطور في الرؤى المتبادلة بين عالم الإسلام والغرب - مؤشرات عن الرؤية الإمبريالية عن الإسلام وحجج ومبررات الاستعمار في القرن التاسع عشر، كما عبر عنها رموزها من أمثال

---

(١) Bernard Lewis, Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East, Open Court Publishing, ISBN, (1993), (pp 23-31, 33-55).

(٢) Albert Hourani, Islam and the Philosophers of History, Middle Eastern Studies, vo.3, No.3, April (1967). (pp 206-267).

(٣) Amin Banani & William R. Polk, Islam and the West, International Journal of Middle East Studies, Vol. 6, No. 2, Apr., (1975), (pp. 131-147).

(٤) Norman Daniel Reviewed work(s): Islam and the West: The Making of an Image, Journal of the American Oriental Society, Vol. 81, No. 2, Apr. - Jun., (1961), (pp. 139-140).

https://t.me/montlq

كرومر. فيرى الباحث أنه لم يكن نموذجًا للفكر الصليبي فقط ولكن نموذجًا للفكر الإمبريالي أيضًا، فلم يكن الاستعمار يحركه فقط متطلبات تقسيم الأسواق وما ترتبط به من أوضاع سياسية واقتصادية في الدولة الاستعمارية، ولكن يرى الباحث أن الاستعمار كان يحركه أيضًا حالة فكرية ونفسية ودينية سبقت في ظهورها التطورات التي أفرزتها الثورة الصناعية.

واستكمالًا لهذا التناول عن الدوافع الاستعمارية، وكيف كانت بعض الدراسات الاستشراقية تخدم الأهداف الاستعمارية، فإن البعض[١] قدّم ملخصًا لرؤية بعض المستشرقين والمتعربين عن الإسلام في القرن التاسع عشر، وهي الرؤية التي تضمنتها نتائج دراسة مسحية شاملة عن احتمالات وآفاق الإسلام في القرن العشرين قامت بها مجلة « مشاكل دبلوماسية واستعمارية »، وهي من أهم مؤسسات الصحافة الاستعمارية الفرنسية في ذلك الوقت. وتعكس نتائج هذه الدراسة - التي استهدفت تقديم رؤية استراتيجية لفرنسا (على اعتبار أنها ستصبح - بسبب تزايد الهجرة إليها - « قوة مسلمة كبرى ») إلى أيِّ حدٍّ كانت خدمة الاستعمار هي أحد دوافع اهتمام دراسات استشراقية بدراسة الإسلام؛ حيث تزامن التوسع الاستعماري مع تزايد مثل هذه الدراسات، وظل هذا تقليدًا مستمرًّا، ولعل الاهتمام بالإسلام السياسي طوال النصف الثاني من القرن العشرين وأبعاده الحركية والفكرية مؤشر على أن أجندة الدراسات ترتبط بأجندة السياسات؛ حيث يتم تفسير مؤشرات الصحوة على أنها مصدر تهديد خطير ومتطرف ويجب مواجهتها بكلِّ الطرق، بعبارة أخرى تحقق في القرن العشرين استمرارية نفس الخط الأساسي الذي اتسم به الملك الأوربي تجاه فهم حركات الإصلاح في القرن التاسع عشر.

هذا، وكانت دراسات أخرى[٢] قد اهتمت برصد وتوثيق وتحليل خطابات فكرية ورسمية أوربية طوال القرون منذ بداية الفتح العثماني لأوربا تبين كيف أن رفض الأوربيين للإسلام وإدراكهم المسلمين ككفرة ومصدر تهديد قد ساهم في بلورة هوية أوربا ووحدتها عبر فترات زمنية متقطعة.

---

(١) Marwan Buheriy, Colonial ScholarShip and Muslim Revivalism in 19th Century, Arab Studies Quarterely, vo.4, No.1, (1982), (pp1-17).

(٢) Tomaz Mastnak: Islam and the Creation of European Identity, University of Westminster: for the Study of Democracy, Research Papers,No.4, Autumn (1994).

https://t.me/montlq

وفي المقابل تناول البعض الآخر[1] التعددية في العالم الإسلامي وعلاقاتها بالأمة على أساس أن التفسير الجغرافي أو العرقي للتعددية يبين كيف أن التعددية السياسية في العصر الوسيط المتأخر (القرنان الثالث عشر والرابع عشر) لم تنل من وحدة الأمة، وكيف أن الدرجات المتنوعة من الحداثة والوطنية هي التي مارست آثارها على هذه الوحدة، في حين أن الانتشار الجغرافي والصراعات السياسية والانقسام العرقي لم ينل من حدة الشعور بالإسلام كرابطة أقوى؛ ولهذا وفي ضوء مناقشة قضية التعددية العرقية والقومية بين المسلمين (عرب وترك وفرس) وعلاقتها بالتعددية الحضارية السياسية، ومن ثم مدى تفوق قوم على قوم في الإسلام - يخلص الباحث إلى أن الإسلام يظل متميزًا ومستقلًّا عن صعود أو خبو الأمم المختلفة المنتمية إليه، بل إنهم جميعًا كانوا يتوالون على خدمته عبر انتمائهم الحضاري له وليس بالضرورة الانتماء الديني.

إن جدوى العرض المقارن السابق لأهداف دراستنا نبع من اعتبارين: **أحدهما** ذو طبيعة منهاجية، وهو بيان أهمية التقاليد العلمية المنظمة في مجال المراكمة والمقارنة المنهجية على صعيد تطبيق مناهج العلوم الاجتماعية الحديثة على مجال الدراسات الإسلامية ابتداءً من تقويم أعمال رواد هذا المجال من المستشرقين وفلاسفة التاريخ وعلماء الاجتماع الحديث. **والاعتبار الثاني** ذو طبيعة عملية وهو بيان الموضوعات ذات الأهمية في تركيبة النسق الفكري والمعرفي الغربي عن الإسلام والمسلمين، وهذا ركن أساسي من أركان فهم الآخر ونظرته إلينا، ولا يقل أهمية عن ذلك بالطبع فهمنا لأنفسنا عبر مرآة فكرنا الحضاري. إذن هل اهتم مفكرونا في العصور المختلفة بالتعرف على الآخر؟ وما رؤيتهم عنه؟ وهل كانوا يعرفون أيضًا عن رؤيته لنا ولإسلامنا؟ وسنتعرض لاحقًا في المجموعة الرابعة من عرض الأدبيات لجانب من الإجابة على هذه الأسئلة.

٢ - أبعاد الفكر الإسلامي في دراسات غربية فكرية وسياسية:

كيف نظر الباحثون الغربيون من المستشرقين الجدد لإنتاج الفكر الإسلامي وتطوره؟ يمكن التعليق على بعض النماذج الفكرية والسياسية كالآتي:

فمن مدخل فكري، يقدِّم « ألبرت حوراني » في كتابه عن الفكر العربي في عصر

(١) Gustave Von Grunbaum: Pluralism in the Islamic World, Islamic Studies, vo.1 No.2, (1962). (pp 36-59).

https://t.me/montlq

النهضة[1] تحليلًا لكيفية استحكام أزمة المسلم والمجتمعات والدول الإسلامية، كما يقدِّم تصنيفًا بسيطًا لتيارينِ من الإصلاح: من داخل الإسلام ومن خارج الإسلام. ويمكن تسجيل التعليقات التالية:

- من ناحية: فإن صفة « العربي » في عنوان الكتاب يضم كلًّا من الإسلامي وغير الإسلامي (نسبة إلى المرجعية)، كما أن « حوراني » يؤرخ لبداية النهضة مع الحملة الفرنسية؛ ولهذا فإن القضية المحورية لديه هي: كيف ولماذا بدأ النقل عن الغرب؟ وعلاقة هذا النقل بالحفاظ على الهوية العربية والإسلامية من عدمه، وكيف عبر عن تلك القضية المزدوجة عددٌ قليلٌ من المفكرين الجديرين بالدراسة في القرن التاسع عشر بصفةٍ خاصة؟

- من ناحية ثانية: يقدم « حوراني » في فصل أول عن « الدولة الإسلامية » عرضًا ممتدًّا لكيفية تطور الحياة السياسية والاجتماعية في الدولة الإسلامية وخصائصها ابتداء بدولة المدينة والخلافات الراشدة مرورًا بمشاكل الدولة الأموية والعباسية. ولقد مزج بين وصفه للخصائص السياسية أساسًا المتصلة بشؤون الحكم (دون أية تناول لبعد دولي) وبين تقديم أفكار بعض أعلام الفكر الإسلامي، وكيفية استجابتها وتفاعلها مع هذه الأوضاع السياسية المتغيرة، وخاصة ما يتصل بنظرية الخلافة وتطورها (الماوردي، الغزالي، ابن تيمية، ابن خلدون، الفارابي، ابن سينا).

وبالرغم من أن تطور نظرية الخلافة يتضمن فقه التعددية السياسية إلا أن « حوراني » كغيره لم يتوقف عنده باعتباره جذور تعامل الفكر الإسلامي أو الفقه الإسلامي مع التحرك نحو اللامركزية في الخلافة، ثم تعددها، ثم التعددية السياسية (إمارات التغلب) وصولًا إلى المرحلة الحديثة والمعاصرة من التجزئة في ظل الاستعمار والدولة القومية المستقلة. فهل يعني ذلك الإسقاط للبعد الدولي من أكثر من زاوية أن هذا البعد لم يظهر في الفكر الإسلامي إلا منذ الحملة الفرنسية وفي فكر عدد قليل من المفكرين الجديرين بالدراسة (وفق وصفه) والذين اهتموا بقضية النقل عن الغرب؟

---

(١) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (١٧٩٨ - ١٩٣٩م)، ترجمة كريم عزقول (ط٣)، بيروت: دار النهار (١٩٧٧م).

ويمكن للقارئ الكريم التوقف عند مدلول فترة دراسة حوراني (١٧٩٨ - ١٩٣٩م) ومن ثم فهو يؤرخ للنهضة الفكرية العربية الحديثة منذ الحملة الفرنسية على مصر.

https://t.me/montlq

- ومن ناحية ثالثة: يقدم « حوراني » في فصل ثانٍ عن الإمبراطورية العثمانية وصفًا لخصائص الدولة الجديدة، وذلك في عصر القوة العثمانية، أي حتى نهاية القرن السادس عشر، ولم يتضمن هذا الفصل إلا إشارة واحدة لمفكرٍ واحد تركي (سيد مرتضي الزابدي ١٧٣٢ - ١٨٩١م) فيما يختص بتنظيره للسلطة والخلافة.

- ومن ناحية رابعة: يقدِّم « حوراني » في الفصل الثالث رؤية مَنْ أَسْماهم « كتَّاب العصر » عن ظاهرة الضعف العثماني وأسبابها المختلفة سواء الداخلية منها أو المتصلة بتصاعد النفوذ الأوروبي مقارنة بالعثمانيين، وامتداد هذا النفوذ إلى الداخل في شكل امتيازات، وكذلك رؤية كتاب العصر لبداية وتطور عملية النقل عن الغرب منذ عهد السلطان محمود الأول (١٧٢٠م) وصولًا إلى عهد التنظيمات ومواقف النخب المثقفة المؤيدة والأخرى المعارضة ونماذج تطبيق الإصلاحات في مصر والشام.

والجدير بالملاحظة أن هذا الفصل الثالث لم يتضمن الإشارة إلا إلى مواقف النخب الرسمية ابتداءً من السلاطين والوزراء والجيش والدبلوماسية، وكذلك النخب المثقفة الحديثة في مقابل النخب المحافظة المتدينة ورجال الدين؛ ولذا نتساءل: ألا تعكس هذه المواقف فكرًا أيضًا؟ لماذا لم يعتبرها « حوراني » فكرًا أو على الأقل يهتم برصد المشروعات الفكرية حولها؟ وهل هذا النمط من الفكر الحركي - أو فلنقل فكر الممارسة الذي يقدمه المصلحون العثمانيون مثلًا - يخرج عن نطاق دراسة الفكر العربي أو الإسلامي؟

- ومن ناحية خامسة: بعد أن قدَّم « حوراني » على هذا النحو المفاصل التاريخية السابقة على الفكر « العربي » والمعاصرة له، تناولت فصول الكتاب التالية لذلك بدون أي تصنيف بين الاتجاهات أو التيارات العناوين التالية: الجيل الأول (الطهطاوي - خير الدين - البستاني)، الأفغاني ومحمد عبده، الإسلام والمدنية الحديثة، القومية المصرية، رشيد رضا، طلائع العلمانية (شبلي شميل وفرح أنطوان)، القومية العربية، طه حسين، ثم لمحات الفكر منذ (١٩٣٩ وحتى ١٩٦٠م) باعتبارها خاتمة تجمع بين الماضي والمستقبل.

حقيقةً تَنَقّل « حوراني » بين نماذج عربية متنوعة، ولكن ماذا عن المقارنة بين أفكار هذه النماذج وغيرها في أرجاء الأمة؟ ماذا عن الإطار النظري الذي يتم على ضوئه عرض هذه النماذج المتنوعة الممتدة عبر قرنين؟ ما محصلته بالنسبة لفهم قضية النقل

https://t.me/montlq

عن الغرب التي تصدى لها « حوراني » في كتابه؟ هذه الأسئلة وغيرها نطرحها هنا لنُذَكِّر بنظائرها التي قمنا بطرحها عند عرض الأدبيات العربية.

من مدخل سياسي نقدم نموذجين متقابلين: هما نموذج « جون إسبوسيتو » ونموذج « دانيال بايبس » وكلاهما قدّم رؤية شاملة ممتدة زمنيًّا، وتغطي خريطة متنوعة القضايا الداخلية والخارجية، ناهيك عن اجتهادهما في عملية التصنيف لتيارات الفكر والحركة، ليس في المنطقة العربية فقط ولكن في مناطق أخرى تركية وهندية... إلا أنهما يجسدان أو يعكسان – إجمالًا – موقفين أساسيين تنقسم بينهما الرؤى الغربية الفكرية – السياسية تجاه العلاقة بين الإسلام والغرب في أبعادها التاريخية وامتداداتها الراهنة.

ففي حين يقدم « إسبوسيتو » نموذجًا عن الرؤى « الموضوعية المعتدلة » في تقديمها للفكر الإسلامي، فإن « بايبس » يجسد موقفًا معاديًا ينطلق من تحيزات معرفية وسياسية سواء في استدعاء التاريخ أو الأوضاع الراهنة.

يقدم « إسبوسيتو » في كتابه الإسلام والسياسة[١] ست محطات متراكمة تعكس رؤية شاملة عن مسار تطور كلٍّ من الفكر الإسلامي السياسي والممارسة السياسية، وهي أيضًا رؤية ذات هيكل محدد وتقدم رسائل معينة عن وزن « البعد الخارجي أو الدولي »، على الأقل كما قرأتها وبحثت عنها؛ **تبدأ المحطة الأولى** بالتعريف بالإسلام وتطور دولته ابتداء من دولة المدينة مرورًا بالخلافة الراشدة ثم الأموية والعباسية في ظل المركزية ثم في ظل اللا مركزية وصولًا إلى مرحلة ما أسماه عصر الإمبراطوريات المسلمة في العصر الوسيط؛ أي المملوكية ثم العثمانية والصفوية في إيران والمغولية في الهند. وفي ختامه لهذا العرض للمفاصل التاريخية في هذا الفصل تحت عنوان « الدين، السياسة والمجتمع » يقول « إسبوسيتو »: إن عبر هذه المرحلة وبغض النظر عن الاختلافات بين الخلافات وبين الإمبراطوريات « فكان هناك استمرارية تجد جذورها في التراث الإسلامي: فلقد كان الإسلام هو الإطار المرجعي الأيديولوجي الأساسي للسياسة والحياة الاجتماعية. فأيًّا كان نمط الدولة أو الحكم أو السلطان فلم يَتَحَدَّ أي منها مباشرة حكم الشريعة للدولة. ولهذا وفي نظر المؤمنين كان هناك استمرارية في القوة المسلمة بالرغم مما ظهر من مساوئ وتناقضات في حياة المسلمين، وهذه الاستمرارية دعمت من الشعور باستمرار جماعة ذات هدف ومهمة ».

---

(١) J. Esposito: Islam and Politics, Syracuse university press, NY 4th edition, (1998).

https://t.me/montlq

ولكن يرى « إسبوسيتو » من ناحية أخرى أن الفكر الإسلامي السياسي قد شهد بعض الانعكاسات لهذه الأوضاع؛ أي كيفية التعامل مع الفجوة الحادة بين « المثالية الموحي بها » وبين الواقع السياسي، وهو الأمر الذي مَثَّلَ تحديًا أمام الضمير المسلم وخاصة العلماء الذين تصدوا للإجابة عن الأسئلة الخاصة بطبيعة حكومة إسلامية، وأخلاق الخليفة، وكيفية استجابة المسلم لحكام أو حكومات غير مسلمة. بعبارة أخرى يرى « إسبوسيتو » أن التناقض بين الخبرة التاريخية للجماعة وبين « المثال الإسلامي » هي التي أفرزت الفكر السياسي الإسلامي. واستدعاءً للتساؤل المتكرر من جانبي عن وزن بروز البعد الدولي في هذا الفكر السياسي الإسلامي، الذي هو في الأساس ليس مجرد الفقه السياسي كما سبق التوضيح، فإن « إسبوسيتو » - وهو أستاذ العلاقات الدولية - لم يتطرق حتى إلى ما يتصل بباب الجهاد في هذا الفقه، وباعتباره المتصل بالخارج ولو كامتداد للفقه عن « السلطة » إلا أنه أشار في عجالة إلى أمر آخر يتصل بجذور التعددية السياسية (التي تبلورت لاحقًا في شكل التجزئة) وهو العلاقة بين الخلافة والسلطنات، وكيف بررها الفقه بشروط (وفق تعبير « إسبوسيتو ») وهي الاعتراف بالسيادة الروحية للخليفة؛ وذلك تكيفًا من الفقهاء مع الواقع وحفاظًا على صورة الوحدة بين المسلمين.

ولهذا أتساءل أليس هناك أي تناول للعلاقة مع « الآخر » خارج حدود الفقه، سواء الخاص بالجهاد أو التعددية السياسية؟ ألم يكن هناك - ولو في مصادر أخرى - اهتمام بأبعاد خارجية أخرى؟ أم أن اقتصار « إسبوسيتو » على « السياسي » بالمعنى الضيق هو الذي قاده إلى هذا المنحى؟ إذن ألا يمكن بتوسيع المعنى « للسياسي » أن نصل إلى إسهامات فكرية أخرى ذات أبعاد دولية؟

وكذلك هناك أمر آخر سأشير إليه إيجازًا هنا حتى أتوقف عنده بقدر أكبر من التفصيل في المجموعة الثالثة من عرض الأدبيات، وهو ذلك التفسير من جانب « إسبوسيتو » للفكر الإسلامي السياسي (باعتباره فكر السلطة والحكم في الداخل أساسًا) بأنه مجرد الاستجابة للتعامل مع التناقض الذي ظهر بين « الواقع » أو « التطبيق » أو خبرة الممارسة وبين المثال أو الإيمان أو النظرية. فهذه رؤية استشراقية - من خارج دائرة الإسلام - توافقت حولها نماذج متعددة، مهما اختلفت في جوانب أخرى - سواء في ذلك النماذج التي اقتصرت على نظرية الخلافة أو تلك التي ركزت على نظريات الحرب

https://t.me/montlq

والسلام - كما سنرى - وجميعها تُسقط من اعتبارها أمرين أو لا تحسن فهمهما (عمدًا أو لا إراديًا)، **الأمر الأول**: هو وظيفة عملية الاجتهاد والتجديد من ناحية باعتبارها السبيل الشرعي للاستجابة للتغيرات المتوقعة في أمور المسلمين، واللذان يفرزان فقهًا وفكرًا، ليس لمواجهة الفجوة بين المثل والواقع ولكن لإدارة أمور الواقع المتغيرة قربًا أو بعدًا عن هذا المثل ووفق سنن الإسلام العامة. **الأمر الثاني**: هو أن الإسلام لا يقدم مجرد مُثَلٍ ولكن يقدم غايات نهائية ويبين في نفس الوقت سنن تحققها أو عدم تحققها وقواعد إدارتها.

المحطة الثانية: تحت عنوان « الصحوة والإصلاح » « Revival and Reform » وهي من وجهة نظر « إسبوسيتو » تبدأ مع رد فعل واستجابة المسلمين للإمبريالية الغربية، أي السيطرة السياسية والثقافية من جانب القوى الاستعمارية الأوربية[١]. بعبارة أخرى، هو يبدأ - وهو أستاذ العلاقات الدولية - بالاهتمام بتفاعل المسلمين والفكر الإسلامي مع الخارج ابتداء من عصر الهجمة الأوربية الثانية (منذ نهاية القرن الخامس عشر) لماذا؟ هل يعني ذلك - كما سبق وطرحت أسئلتي عاليًا - أن « الخارج » لم يكن إلا جزءًا من « سلطة الداخل » (باب الجهاد ضمن أبواب الفقه السياسي) وليس مستقلًا، أم أن الفكر الإسلامي في عصر القوة لم يعط للخارج الاهتمام الكافي على نحو ينعكس في ما هو أكثر من قواعد إدارة الحرب والسلام؟ وهل يَصْدُقُ هذا على كل أنماط الفكر أم الفكر السياسي الإسلامي وبمعنى أدق الفقه السياسي تحديدًا؟

إلا أن « إسبوسيتو » يستدرك[٢] بأن جذور « الإصلاح الحديث » « Modern Reform » توجد في كلٍّ من المصادر الغربية والمصادر الإسلامية وأن فهم السياسات الإسلامية في القرن العشرين تتطلب فهمًا لطابع ولتراث كلٍّ من الصحوة الإسلامية قبل الحديثة « Pre modern Islamic Revivalism » والحداثة الإسلامية؛ الأولى - كما يرى « إسبوسيتو » - تتناول أسباب الضعف الداخلية للمجتمعات المسلمة، والثانية تستجيب للتحدي من جانب الاستعمار الغربي. ويرى إسبوسيتو أن الإصلاح ما قبل الحداثة هو أساسًا استجابة من داخل الإسلام في مواجهة الخبو الاجتماعي القيمي في المجتمع، أما الحركة الإصلاحية الحديثة منذ منتصف القرن التاسع عشر فلقد وسعت من تراث الإصلاح ما قبل الحديث وبنت عليه؛ ذلك لأن الاهتمام بالضعف الداخلي أضيف إليه

---

(١) Ibid, (p.33).

(٢) Ibid, (p.33).

https://t.me/montlq

تهديد الخضوع والتبعية للغرب المسيحي « Threat of Subjugation to the Christian West »؛ ذلك لأن السيطرة الاستعمارية الأوربية على معظم العالم الإسلامي مثلت في نظر عديد من المسلمين النتيجة النهائية لفترة طويلة من الخبو، ولذلك يرى « إسبوسيتو » أن التحدي السياسي والثقافي والديني من جانب الإمبريالية الغربية قد ولّد استجابات مسلمة عديدة ومتنوعة تبدأ من الرفض المسلح الديني المحافظ إلى التكيفية ذات التوجه الغربي، ومن الحركات الجهادية إلى الحركات الإصلاحية الحديثة.

إن هذه الخريطة الكلية التي قدمها « إسبوسيتو » مميزًا بين الضعف الداخلي وبين ما أضافه الاستعمار (كأسباب ودوافع للإصلاح)، ومميزًا بين تيارين كبيرين من الحركات الإحيائية، ليس من خارج أو داخل الإسلام كما فعل « حوراني » مثلًا، ولكن من داخل الإسلام ذاته، وإن تنوعت روافدها أخذًا من أو ابتعادًا عن الغرب، سلمًا أو كفاحًا عسكريًّا - هذه الخريطة الكلية تقدم رؤية موضوعية ورؤية تحليلية متكاملة تجمع بين الفكر والحركة كاستجابات؛ حيث لم يقتصر « إسبوسيتو » على تناول الاستجابات الفكرية، بل امتد إلى الحركية في الجهاد (والهجرة)، كما تجمع هذه الرؤية بين إعادة تفسير الإسلام وبين أخذ ما هو ممكن من الغرب، كما لا تتحكم في جعل الداخل فقط أو الخارج فقط السبب في تدهور وضع المسلمين أو المصدر لإيجاد كل الحلول، كما أنها لا تجعل الإحياء والإصلاح نتاجًا للاستعمار أو الصدمة مع الغرب فقط، ولكن تحدث عن جذور للإصلاح قبل اشتداد الهجمة الأوربية وقبل وقوع الاستعمار كاملًا، ومن ثم فهي ترى أن عملية الإصلاح ممتدة ومتواصلة ولم تتوقف، كما أنها تمتد إلى نماذج من مختلف أرجاء الأمة: تركيا، العرب، الهند، إيران، باحثةً عن القواسم المشتركة بينها وشارحةً أوجه الاختلاف نتيجة الظروف المحلية.

ومع ذلك يبقى للعملة وجه آخر متحيز، وهو أن تقسيم إسبوسيتو للتيارين جعل من « الحداثة » - سواء زمنًا أو مذهبًا - مقياسًا يقيس عليه الحركات الإصلاحية أو الإحيائية الإسلامية، تأثرًا بالغرب أو عدم تأثر. ويتضمن التيار الأول - وفق تقسيم إسبوسيتو - النماذج التالية: محمد بن عبد الوهاب من الجزيرة، شاه ولي اللّه الدهلوي من الهند، والحركات الجهادية في إفريقيا (المهدية في السودان والسنوسية في ليبيا، وحركة عثمان فوديو في نيجيريا). هذا ولقد مهّد لهم بإشارة سريعة بالغزالي وابن تيمية باعتبارهما جذورًا تاريخية لعملية ممتدة زمنيًّا لم تتوقف أبدًا وتتواصل حلقاتها مقدمة

https://t.me/montlq

الإلهام للحركات الحديثة. وبالرغم من هذه الرؤية إلا أنه يظل السؤال التالي قائمًا حتى ولو كانت هذه التيارات الإصلاحية (ما قبل الحداثة) من الداخل وتصديًا للداخل أساسًا، ألم يكن لها إرهاصات خارجية وأبعادٌ دولية في المآلات والنتائج؟ مثلًا ألم يقدم الغزالي استجابة « للصليبيين »؟ أم لم يقدم ابن تيمية استجابةً للتتار؟ ألم تكن الحركات الجهادية ذات التوجهات بل والقيادة الصوفية استجابة أيضًا لبدايات الاستعمار؟ ومن ثم ألم يكن دعوتهم لتجديد الإسلام - ولو من الداخل - تصب في متطلبات العلاقة مع الخارج الذي بدأ هجمته؟

إن « إسبوسيتو » وإن كان قد لمس أمر التواصل بين التيارات والحركات الإصلاحية عبر التاريخ الإسلامي، إلا أنه لم يلمس الحلقة الحاضرة الغائبة دائمًا، ألا وهي البعد الدولي أو الامتدادات الخارجية للداخل إلا حين بدأ يتناول التيار الثاني، أي التحديثي الإسلامي.

ولقد عبر أن الاستجابة الفكرية (دعوات الإصلاح والتنظيم من أجل القوة الذاتية من خلال النقل عن الغرب) هي نمط واحد من أنماط الاستجابة من المسلمين لتحدي الغرب.

والنمطان الآخران كانا الهجرة والجهاد، وبالرغم من أن هذين النمطين الحركيين يبدوان الأكثر اتصالًا بالخارج - سواء بشكل سلبي أو بشكل إيجابي - كما أنهما يستندان إلى فكر أيضًا، إلا أنهما لم يحوزا ما حاز النمط الأول من اهتمام « إسبوسيتو » وغيره، لماذا؟ في حين أن هذين النمطين وغيرهما - مثل الوحدة الإسلامية - قد حازا اهتمامًا باعتبارهما من قضايا العلاقات الدولية في الإسلام (سواء من منظور فقهي أو تاريخي) كما سنشير لاحقًا.

ولقد تناول « إسبوسيتو » في نطاق هذا التيار ما أسماه التحديث (المتحرك نحو العلمانية) في مركز الإمبراطورية العثمانية وفي مصر، وما أسماه أيضًا التحديث الإسلامي (الأفغاني، عبده، سيد أحمد خان). هذا، **ويمكن أن نتبين من تحليل « إسبوسيتو » قضيتين مهمتين عن نمط العلاقة بين الداخل والخارج في هذه العملية الإصلاحية التحديثية: القضية الأولى: أن هذه العملية اقترنت بتحرك المجتمعات والنظم الإسلامية نحو العلمانية مما ترتب عليه انقسام المجتمع إلى رؤيتين أو منظورين متضادين، القضية الثانية: أن الإصلاح التنظيمي بالنقل عن الغرب كان استجابة لتحدٍّ وضغط غربي وكان نخبويًّا مفروضًا من أعلى ولم يحقق الإصلاح الاجتماعي والسياسي الحقيقي.**

https://t.me/montlq

كذلك يمكن أن نضيف قضية ثالثة - تمثل استدعاءً لنقطة سبق طرحها - وهي كيف برر العلماء الإصلاحيون الإسلاميون - في نظر « إسبوسيتو » - النقل عن الغرب أو الأخذ عنه؟ هل كانت مجرد استجابات أخرى لضغوط الواقع ولمحاولة سد الفجوة المتزايدة بينه وبين « المثل الإسلامية » كما طرح « إسبوسيتو »؟ أم كانت اجتهادات إسلامية وتجديدًا إسلاميًّا في مواجهة ظروف العصر ووفق مقتضيات الاجتهاد والتجديد وقواعده وأصوله؟[1].

المحطات الأربعة التالية التي توقف عندها « إسبوسيتو » إنما يتابع من خلالها التطورات عبر بقية القرن التاسع عشر والقرن العشرين، وذلك من خلال أربعة مداخل وعناوين وهي: القومية والدولة الحديثة والسياسات المعاصرة والقضايا والآفاق؛ حيث يتوقف عند الممارسات السياسية ممتزجة بالاستجابات الفكرية في العديد من الدول العربية والإسلامية خلال معركة الاستقلال وبعده، مبينًا نمط وإشكالية العلاقة بين الإسلام والمجتمع والسياسة في أبعادها الداخلية والخارجية، وعلى نحوٍ يبرز كيف تزايد وزن الخارجي في التأثير على الممارسات الوطنية والإقليمية وعبر الإقليمية.

وتناولت المحطة الرابعة تحت عنوان القومية روافد فكرية وحركية بالأساس - سواء علمانية أو إسلامية - في تجارب المشرق العربي والمغرب العربي وانقسامها بين تيار الإصلاح الإسلامي وتيار القومية العربية والتيار الوطني. كذلك قدّم تجارب الإصلاح الدستورية في إيران، وتجربة القومية الإسلامية في شبه القارة الهندية (حركة الخلافة ثم تكوين باكستان).

وبعد أن بيَّن « إسبوسيتو » كيف أن تطور الفكر الوطني والقومي قد تشابك مع دور الإسلام التعبوي، انتقل في المحطة الخامسة إلى تجارب الدول القومية الحديثة بعد الاستقلال، مقدمًا نموذج تركيا، والسعودية، وباكستان، وإيران، ومصر شارحًا الحركات الإسلامية الكبرى باعتبارها صاحبة بدائل إسلامية لفكرة الدولة القومية؛ مثل « الإخوان المسلمون »، والجماعات الإسلامية في باكستان والهند. ومع المحطة السادسة يصل « إسبوسيتو » إلى السياسات المعاصرة في الربع الأخير من القرن العشرين منذ تداعيات حرب يونيه (١٩٦٧م) وما تلاها من تطورات حتى ما بعد ثورة إيران.

---

(١) انظر مناقشة لهذه القضايا الثلاثة في: د. نادية محمود مصطفى، العصر العثماني، الجزء الحادي عشر من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق.

https://t.me/montlq

خلاصة القول إنه عبر القرنين الأخيرين قدّم « إسبوسيتو » بانوراما ممتدة لامتزاج الفكر بالحركة والداخلي بالخارجي ولكن على نحوٍ تغلبت فيه الممارسة على جانب الفكر، فبدا كما لو أنه يقدم تاريخًا سياسيًّا أكثر منه فكرًا سياسيًّا وخاصة خلال المحطتين الأخيرتين. ولعله في هذا لم يخرج عن طبيعة عنوان كتابه فهو عن الإسلام والسياسات وليس عن الفكر السياسي الإسلامي، إلا أن ما بدا من مزج بين مفاصل الأحداث التاريخية ومفاصل التطورات الفكرية على صعيد الروافد والتيارات المتنوعة يطرح إشكالية مهمة وهي أن حسن فهم الفكر الإسلامي الدولي في تطوره لا يمكن أن ينفصل فيه إسناد المفاصل والنماذج الفكرية إلى مفاصل ونماذج تاريخية.

وفي مقابل هذا النموذج الذي قدمه « إسبوسيتو » على نحو تراكمي في القضايا، يمكن البناء حولها من جانب الرؤية الغربية والرؤية العربية الإسلامية، إلا أن البعض الآخر[1] يقدِّم طرحًا لن يستدعي إلا الدفاع أو الهجوم وليس البناء. وهذا الطرح بإيجاز شديد هو أن الحالة الفكرية للمسلمين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر تعكس أزمة فكرية نتيجة الهزيمة والتخلف بعد المجد والقوة. وهذه الأزمة تجسد الشعور بالفجوة بين الإيمان وبين واقع الخبرة التاريخية ومن ثم أضحى فهم ما حدث وأسبابه هو الهم الفكري للمسلمين منذ الغزو الأوربي. ومن ثم تولدت – لدى الاتجاه الإصلاحي الذي يركز على الخارج – نظرية المؤامرة؛ ولهذا طور هذا الاتجاه ما يسمى بالرؤية الاعتذارية أو التبريرية التي لا تلقي المسئولية على المسلمين ولكن على الخارج. وهنا لا بد وأن نتساءل هل بالنظر إلى مسار تطور وزن الاهتمام بالخارجي في الفكر الإسلامي ونمط هذا الاهتمام يمكن القول أنه يعكس نظرية المؤامرة أم يعكس خطورة التحدي أم يمثل محفزًا للإصلاح؟

* * *

(١) Edward Mortimer, Faith and Power: the Politics of Islam, London: Faber & Faber, (1982), (ch.8), (pp 168-197).

https://t.me/montlq

https://t.me/montlq

المَبحَثُ الثَّالِثُ

أدبيات العلاقات الدولية في الإسلام بين المداخل الكلية والجزئية

هذه المجموعة الثالثة من الأدبيات تتضمن:

أولًا: الأدبيات ذات الطابع الكلي (في النظرية العامة أو المنظور العام):

١ - الأدبيات العربية والإسلامية:

منذ كتاب العلامة فضيلة الشيخ د. محمد أبو زهرة تحت عنوان « العلاقات الدولية في الإسلام »، لم ينقطع سيل الأدبيات الرصينة والعميقة تحت هذا العنوان أو ما يقاربه من مثل « الشريعة والقانون الدولي في الإسلام » وجميعها تُقدّم مداخل فقهية شرعية لقضية الحرب والسلام في الإسلام وقواعد إدارتها. وليس هذا النمط من الأدبيات فقط هو الذي نقصده في هذه المجموعة من المراجعات، بل إن مقدمة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام[1]، فيما يتصل بدوافع وأهداف المشروع - قد أوضحت أن المدخل الفقهي هو أحد مداخل المشروع وليس الوحيد. ولذا فإن المداخل المنهاجية للمشروع وكذلك الأعمال التي انبنت على هذا المشروع، بعد نشره وطوال عقد من الزمان، أي أعمال بناء منظور إسلامي - قد ميّزت - كما سبقت الإشارة في مقدمة دراستنا هذه - بين أنماط عدة لمصادر تأسيس وبناء هذا المنظور، أحدها الفقه باعتباره المصدر التأسيسي العام بعد الأصول بالطبع.

ومن ثم، ففي هذا الموضع من المراجعات فإن المقصود هو نمط آخر من الأدبيات لم يقدمه شرعيون بالأساس وإن كان قدمه أساتذة في تخصصات أخرى؛ علوم سياسية، قانون دولي، دراسات إسلامية، سواء من المسلمين العرب وغير العرب أو الغربيين، وسواء سبقت في ظهورها أو تلت نشر مشروع العلاقات الدولية في الإسلام وما انبثق عنه من تراكم. والغاية بالطبع من وراء مراجعة هذه الأدبيات متعددة:

---

(١) انظر: د. نادية محمود مصطفى، أهداف ودوافع ومنطلقات المشروع، في: مقدمة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام: مرجع سابق.

ويتضمن المرجع السابق ثبتًا بأهم هذه المراجع حتى منتصف التسعينيات.

وانظر كذلك:

- د. وهبة الزحيلي، العلاقات الدولية في الإسلام، بيروت: مؤسسة الرسالة (١٩٨٩م).

- د. سعيد حارب المهيري، العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية (دراسة مقارنة)، بيروت: مؤسسة الرسالة (ط ١)، (١٩٩٥م).

https://t.me/montlq

- من ناحية: استكشاف ما إذا كانت هذه الأدبيات قد تجاوزت الفقه إلى حدود أكثر اتساعًا، حتى وإن انطلقت منه فهل تستكمل البحث في مصادر أخرى تتصل بمداخل الفكر الأخرى: مدخل الرؤية للعالم، مدخل النص، مدخل المفكر، مدخل النماذج الفكرية؟

- ومن ناحية أخرى، هل اقتصرت على المبادئ والأسس والقواعد العامة أم تجاوزتها إلى أزمة تطبيقاتها أو أزمة إدراكها وتفسيرها في ظل إشكاليات قضايا الواقع ومسار تطوره؟ بعبارة أخرى هل رصدت هذه الأدبيات مسار تطور العلاقات الدولية واقعًا وفكرًا؟

ومن ناحية ثالثة: إذا كانت الغايتان السابقتان تتقاطعان بدرجة كبيرة مع غايات القراءة في المجموعة السابقة من الأدبيات الخاصة بالفكر السياسي وبالفكر الإسلامي بصفة عامة، فمما لا شك فيه أن مدخل العلاقات الدولية لا بد وأن يختلف عن مدخل الفكر؛ فالأول لا بد وأن يتجه إلى الفكر كمصدر له سواء للتنظير أو رصد وتصنيف المواقف الفكرية. في حين أن المدخل الثاني يأخذ العلاقات الدولية كموضوع من الموضوعات تتمايز أو تتداخل أو تختفي وراء موضوعات أخرى (داخلية بالأساس) كما سبق ورأينا، ومن ثم فإن غاية أساسية وراء مراجعة هذه الأدبيات هو البحث عن قدر استخدام التراث الإسلامي بصفة عامة والفكري بصفة خاصة للتنظير للعلاقات الدولية من منظور إسلامي؟ وهل كرر متخصصو السياسة والقانون نفس ما قدمه الشرعيون؟ وما الجديد الذي أضافوه وما موضع الفكر منه؟

ومما لا شك فيه أن لهذه الناحية الثالثة أهمية في هذا الموضع؛ حيث إنه لم يكن لها موضع على الإطلاق في المجموعة الثانية من المراجعات، حتى ولو على مستوى المفاهيم؛ حيث إن مداخلَ الأدبيات في الفكر الإسلامي السابق عرضُها كانت مداخل النماذج الفكرية والتيارات وليس مداخل المفاهيم أو القضايا، كما سنشير لاحقًا على مستوى الأدبيات الجزئية عن العلاقات الدولية في الإسلام.

وبالاستناد إلى نماذج من الأدبيات يمكن استكشاف بعض الإجابات وتقديم بعض التعليقات. وبعض هذه النماذج يقدمه أساتذة عرب في مجال العلوم السياسية والقانون الدولي، وبعضها يقدمه أساتذة دراسات إسلامية مستشرقون. هذا ولقد ولّدت قراءة كل منهم مجموعة من الأفكار وحددت مجموعة أخرى من الإشكاليات.

* * *

https://t.me/montlq

يقدم د. **عبد الحميد أبو سليمان**[1] دراسة نقدية لما أسماه المنهاجية التقليدية - أي النظرية الفقهية في دراسة العلاقات الدولية في الإسلام. وهي النظرية التي تستند إلى مجموعات من المفاهيم الأساسية: الجهاد، دار السلم، دار الحرب، دار العهد من ناحية، المشركون، الذمة، الجزية من ناحية ثانية، الخليفة، أمير المؤمنين، الإمام، السلطان من ناحية ثالثة، ومبادئ التسامح والوحدة واحترام الكرامة الإنسانية من ناحية أخيرة. كذلك فإن النظرية التقليدية - كما قدمها أبو سليمان - هي النظرية التي استندت إلى تطبيق قاعدة الناسخ والمنسوخ كقاعدة منهاجية أدت إلى إساءة تفسير وإساءة فهم الرؤية القرآنية في هذا المجال.

كما يقوم طرح د. عبد الحميد أبو سليمان على أن هذه النظرية التقليدية هي نتاج إطار تاريخي ونفسي أحاط بالفكر الإسلامي التقليدي عن العلاقات الدولية (الفصل الثاني)؛ ولذا، تقوم أطروحة د. أبو سليمان على الدعوة إلى إصلاح المنهاجية استجابة إلى التغيرات في الإطار المحيط، أي استجابة للتمييز بين ما هو ثابت وبين ما هو متغير، بين ما هو فقه تراثي وبين ما هو فقه للواقع وبين ما هو فقه للقيم. ولذا فإن دعوته إلى إصلاح المنهاجية يقوم على أخذ عامل الزمان وعامل المكان في الاعتبار عند التعامل مع الأصول: قرآن وسنة مع تحري قواعد الإجماع وقواعد القياس (الفصل الثالث).

- ومن ناحية أخرى، وتوضيحًا لأطروحاته، يقدّم أبو سليمان في الفصل الرابع رؤيته عن كيفية الانتقال من الفكر الفقهي إلى الفكر السياسي الذي يأخذ في الاعتبار الزمان والمكان وأثرهما على فهم « الثابت ». وطبّق أبو سليمان ثلاثة مستويات: مستوى إعادة بناء تاريخ ممارسات الرسول - عليه الصلاة والسلام - في سياساته الخارجية. فقدّم قراءات جديدة لعدة أحداث ذات مغزى في الكشف عن الفارق بين الرؤية الفقهية وبين الرؤية السياسية، وهي: واقعة أسرى بدر، وواقعة استخدام القوة ضد بني قريظة حين نقضوا

---

(١) Abdul Hamid A. Abu Sulayman, The Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought, Herndon: The International Institute of Islamic Thought (IIIT), 1987.

- انظر أيضًا النسخة العربية:

د. عبد الحميد أبو سليمان، النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية، ترجمه وراجعه وعلّق عليه د. ناصر البريك، الرياض (بإذن خاص من الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي: هرندون، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية)، (١٩٩٣م).

https://t.me/montlq

عهدهم، وواقعة فتح مكة (تكريم المهزوم)، وحرية الديانة والاعتقاد، أما المستوى الثاني فهو ما يتصل بمغزى النظام الداخلي للقرآن (حالات محددة وهيكل داخلي موضوعي).
ويقدّم المستوى الثالث تحليلًا لما أسماه أبو سليمان: الإطار المرجعي الإسلامي (يقصد الثابت غير المتغير بتغير الزمان والمكان) وهو ذو رافدين: المبادئ الأساسية (التوحيد، العدل، السلام - المساندة المتبادلة والتعاون، الجهاد، احترام العهود والقيام بها) والقيم الأساسية (عدم العدوان، عدم الطغيان، عدم الفساد، عدم الإسراف).

ويختم د. أبو سليمان أطروحاته بعرضٍ لملامح وخصائص السياسات والعلاقات الخارجية للمسلمين في العالم المعاصر، مبينًا مشاكلها وكيفية إعادة صياغتها في ضوء الإطار المرجعي من المبادئ والقيم.

ولقد ناظر اقتراب د. أبو سليمان هذا، اقترابات سياسية أخرى - ولو في نطاقات أكثر محدودية - فلقد اهتم بعضها[١] في معرض تناول الاتجاهات الفقهية حول القضية الكبرى في التنظير للعلاقات الدولية من منظور إسلامي - ألا وهي قضية أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم ومحركها ودافعها: السلم أم الحرب - ليس بمجرد الرصد ووصف

---

(١) انظر على سبيل المثال:
- د. إبراهيم البيومي، المبادئ العامة للنظرية الإسلامية في العلاقات الدولية، مجلة المسلم المعاصر، العدد ١٠٠، (أبريل - يونيه ٢٠٠١م).
- د. أحمد عبد الونيس، في القانون الدولي والشريعة الإسلامية، مجلة المسلم المعاصر، العدد ١٠١، (يوليه - سبتمبر ٢٠٠١م).
- د. جمال عطية، نحو منظور إسلامي معاصر للعلاقات الدولية، مجلة المسلم المعاصر، العدد ٦٩، ٧٠، (أغسطس - يناير ١٩٩٤م).
- وانظر كذلك كلًّا من:
-Labeeb Ahmed Bsoul, Theory of International Relations in Islam, Digest of Middle East Studies, Fall (2007).
-Mohammad Abo-Kazleh, Rethinking International Relations Theory in Islam: Toward a More Adequate Approach, Alternatives (Turkish Journal of International Relations), Vol.5, No.4, winter (2006).
-Muhammad Haniff Hassan, “War, Peace and Neutrality: An Overview of Islamic Polity’s Basis of Inter-State Relations”, RSIS Working Paper Series, NO. 130, Singapore, 28 June (2007).
- International Relations and the Study of Islam and World Politics in the Age of Jihad, Ankara Papers 16, Volume 16, Number 1, Summer, (2005).

https://t.me/montlq

الاختلافات، ولكن اهتمت أيضًا بذلك الجانب من التحليل السياسي الذي يفسر ويشرح هذه الاختلافات، ليس من منطلقات قواعد أصول الفقه فقط ولكن بالرجوع أيضًا إلى الإطار السياسي والدولي المحيط (فقه الواقع التاريخي الراهن) من ناحية وبالتذكرة بالفارق بين الثابت والمتغير في الإسلام ومن ثم استدعاء إطار القيم والمبادئ والأسس باعتباره الثابت المأخوذ من الأصول في مقابل الفقه المتغير من ناحية أخرى، كل هذا من أجل الدعوة إلى رؤية جديدة للعلاقات الدولية في إطار النظام الدولي المعاصر.

هذا، وسنتوقف عند دلالة هذا المنهج في التحليل السياسي الإسلامي مقارنة بمناهج أخرى استشراقية حين نصل لاحقًا إليها. ويكفي القول هنا - عن مغزى نموذج د. أبو سليمان - إنه يمثل إسهامًا أساسيًّا في بناء منظور للعلاقات الدولية يحدد وضع الفقه بين مصادر البناء الأخرى سواء تأسيسية أيضًا أو بنائية، ولكن لم يكن الفكر الإسلامي بالمعنى الواسع المتجاوز للفقه حاضرًا في عملية بنائه بصورة ظاهرة، فهو وإن كان قائمًا ضمنيًّا على صعيد تقديم د. أبو سليمان للمفاهيم الخاصة بالمبادئ والقيم إلا أنه لم يقترب صراحة من مداخل الفكر الأخرى مثل الرؤية للعالم أو من مسار تطور الفكر الإسلامي حول الظاهرة الدولية في تعقيداتها.

ولكن فيما يبدو ظل اقتراب د. أبو سليمان مقصورًا على الفقه بالأساس ولو من مدخل نقده ومراجعته ولم يمتد إلى المصدر الثالث، وهو الفكر الإسلامي إلى جانب الفقه والتاريخ، حتى ولو من قبيل استكمال إطاره النظري وليس كهدف في حد ذاته، قد يتطلب دراسة أخرى.

* * *

- **ومن الدراسات الجزئية: قدّم ناصر البريك** أطروحته للدكتوراه في العلاقات الدولية تحت عنوان برّاق وهو « الإسلام والنظام العالمي: الأصول والقيم »[1] وهو عنوان يثير الاعتقاد من الوهلة الأولى أن مدخل القيم لا بد وأن يستدعي أبعادًا منهاجية إضافية إلى جانب الفقه التقليدي الخاص بقضايا الحرب والسلم فقط. فإذا بالرسالة تعود بنا إلى هذا الفقه مرة أخرى ولكن بأسلوب جديد في العرض هو اعتبار أن السلام قيمة، ومن ثم قدم التنظير الفقهي الخاص بها. كما قدّم إسهامات بعض المفكرين حول مفهومي السلام والحرب.

---

(١) Nasser Al- Braik, Islam and the World Order: Foundations and Values, U.M.I. Dissertation Information Service, (1989).

https://t.me/montlq

- ومن ناحية أخرى: حين اقترب محمد وقيع اللّه[1] من مراجعة ما أسماه المدخل « Paradigm » السائد في نظرية العلاقات الدولية؛ وهو المدخل الواقعي - بيَّن بروز ثلاثة مداخل أخرى مقارنة هي: المدخل العالمي، ومدخل التبعية، والمدخل الديني، وإذا كان قد انطلق من الأبعاد المعرفية والفلسفية لهذه المداخل المقارنة، فإنه حين وصل إلى المدخل الإسلامي اقتصر - وفي صفحة واحدة - على الإشارة إلى مصادر هذا المدخل، وتطورها على النحو التالي: « وقد نما فقه العلاقات الدولية مترافقًا مع تلك التفاعلات، وبلور الفقهاء المسلمون الذين اعتنوا بالتنظير لهذا الجانب مجموعات كبيرة من الاجتهادات، التي تحدد أهداف تلك التفاعلات وضوابطها، في حالتي السلم أو الحرب على حدٍّ سواء. ويمكن اعتبار كتاب السِّير لمحمد بن الحسن الشيباني أول كتاب في مادة القانون الدولي؛ إذ إنه سبق في الظهور كتاب قوانين الحرب والسلام للهولندي « هيوجو جرتسيوس » بأكثر من ثمانية قرون.

ولم تنفرد كتب السير والخراج، ولا كتب الفقه وحدها بتسجيل الرؤى الإسلامية في قضايا العلاقات الدولية، وإنما توزعت تلك الرؤى في كتب التاريخ والتفسير ومقارنة الأديان وغيرها من الأعمال الموسوعية التراثية. ومع دخول العالم الإسلامي في أطوار التراجع والذبول طرأت علامات الضعف والضمور على فقه العلاقات الدولية المنطلق من النظرة الإسلامية، ثم خمد ذلك الفقه وجمد عندما فقد العالم الإسلامي إرادة المبادرة والتحرك، وسقط في قبضة الاستعمار.

وحتى بعد استقلال دول العالم الإسلامي (والكلام ما زال لوقيع اللّه) فإنها قد ظلت أسيرة حالة القابلية للاستعمار، وعلاقات التبعية التي رسّختها سنوات الاستعمار الطويلة. ولم تعمد تلك الدول إلى استلهام الإسلام إطارًا توجيهيًّا لعلاقاتها الدولية؛ ولذلك لم يسجل فقه العلاقات الدولية الإسلامي أي تطور يذكر، ذلك أن الفقه إنما ينمو مع مواكبته للواقع، وتتجمد حركته عند استبعاده عن محك التطبيق.

وجل الجهد المبذول حاليًّا في الكتابات الإسلامية عن العلاقات الدولية يدور حول بعض الجوانب النظرية العامة لا سيما الجوانب القانونية والأخلاقية المثالية، وحتى في هذه الجوانب ليست هذه الكتابات إلا مجرد إعادة صياغة لفقه السِّير القديم أو محاولات

---

(١) د. محمد وقيع اللّـه، مداخل لدراسة العلاقات السياسية الدولية، مجلة إسلامية المعرفة، العدد (١٤)، خريف (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م).

https://t.me/montlq

لنقد القانون الدولي الحديث وتقويمه من وجهه نظر إسلامية. ويندر في تلك الكتابات - وهذا طبيعي - وجود أبحاث ناضجة حول قضايا القوة النسبية والتحالفات والنظام العالمي والعلاقات الاقتصادية العالمية وحل النزاعات وغير ذلك من القضايا الحية في مسائل السياسة العالمية »[١].

وبالرغم من تعدد المصادر التي أشار إليها محمد وقيع اللّه، وبالرغم من دعوته إلى تجديد الرؤية الإسلامية، فإنه حين تصدى لشرح أبعاد التنظير (طبيعة المناخ السياسي العالمي، وحدات التعامل، أهم المشكلات) من المدخل الإسلامي لجأ هو الآخر إلى القرآن الكريم للتأصيل لنظرية أن السلام هو الأصل في القرآن، مستعينًا بذلك بأعمال قدمها شرعيون معاصرون من أعلام هذا المجال. كذلك لجأ إلى فقه تقسيم الدور، حين الحديث عن وحدات ومستويات التعامل الدولي، على اعتبار أنه تقسيم قيمي إلى جانب تقسيم عملي هو التقسيم إلى دول قومية، ولم يشر إلى أي موقف من الفكر السياسي الإسلامي تجاهها.

وفيما يتصل بالمشكلات العالمية من مدخل إسلامي فحدّد وقيع اللّه ثلاث مشكلات: استحكام عقيدة الشرك، فشل التنمية، الحرب، حقوق الإنسان. ولم يشر إلا لمالك ابن نبي وإحدى دراسات مشروع العلاقات الدولية في الإسلام الخاص بقواعد الحرب (الجزء الخامس)، حتى دون أن ينسبها إلى المشروع كعملٍ جماعي، ودون أن يبدأ مما دشنه هذا المشروع (الذي نشر قبل عامين من نشر دراسته) من حيث الدعوة إلى منظور إسلامي للعلاقات الدولية يتم بناؤه من عدة مصادر، ناهيك بالطبع عن خلوه من أي قضايا منهاجية تتصل بدوافع أو إمكانيات المقارنة بين مدخل إسلامي يحتاج لتجديد - كما قال - وبين مداخل غربية قائمة ونامية ومتطورة.

- **ومن ناحية ثالثة: وضع مصطفى كمال باشا (التركي)[٢] ومحمد فرحان (الإيراني)** وهما من تخصص العلوم السياسية أيضًا يديهما على أهمية مدخل إسلامي لدراسة نظرية العلاقات الدولية وإشكاليات تقديمه. وبقدر الاطلاع على ما نشر من هذا الجهد، يمكن القول: إنه يقع في مجال التأسيس والتفكير في مصادر إكمال الصورة، إلا أنهما انطلقا من تقويم حالة

---

(١) د. محمد وقيع اللّـه، مداخل دراسة العلاقات السياسية الدولية، مجلة إسلامية المعرفة، العدد (١٤)، خريف (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م).

(٢) Mustafa Kamal Pasha, Islam as International Relations, Paper Presented at the 45th Annual Meeting of the International Studies Association, Canada: Montreal, (2006).

https://t.me/montlq

العلم وكيف تفسح بعض مداخله النقدية للولوج إلى منطقة « الإسلامي » في التنظير.

فنجد أن مصطفى كمال باشا في موجز عن دراسة (لم أستطع تحصيل نصها) يلخص اقترابه كالتالي:

وتتلخص رؤية « د. مصطفى كمال باشا » كالآتي:

أضحى ما يتصل بانعكاس الإسلام وتأثيراته على الثقافة محل اهتمام دارسي النظرية الاجتماعية وامتداداتها في نظرية العلاقات الدولية. ولقد ظهر الإسلام مؤخرًا كمشكلة عالمية تحوز اهتمامات كلٍّ من الروافد الواقعية والليبرالية في العلم. ومن ثم فإن الحديث عن الإسلام، ليس كموضوع للتحليل، ولكن كعلاقات دولية، يقتضي وفق رؤية د. مصطفى كمال، البحث في ثلاثة أبعاد: الإسلام كخطاب عن الحداثة، الإسلام والواقعية، الإسلام والخطاب الحضاري.

والإسلام كخطاب عن الحداثة يقدم نقدًا للعقل الليبرالي، والمجتمع العالمي ومبدأ السيادة، وللممارسات الغربية في الهيمنة.

وبعض ممارسات الإسلام تبدو واقعية ذات ارتباطات بأبعاد القوة، فالإسلام السياسي يقبل بعض افتراضات الواقعية عن الطبيعة البشرية وعن عدم إمكانية مجتمع عالمي قائم على الاعتراف بالاختلاف، ومن ثم فإن الإسلام يتطابق مع بعض التصنيفات المعاصرة عن: الأصدقاء - الأعداء، المتحضرين - البرابرة. وأخيرًا: فإن الإسلام يتضمن مفهوم التسامح الحضاري والحاجة للاعتماد المتبادل والاحترام المتبادل بين الثقافات. وهذا هو التقليد الإنساني في الإسلام الذي نادرًا ما كان يحوز الملاحظة والاهتمام، باستثناء بعض الاحتفالات بتاريخ أمجاد الإسلام وليس حاضره.

ويرى مصطفى كمال، أن ما يتصل بالعلاقات الدولية - على صعيد هذه الأبعاد الثلاثة - قد لا يكون متبلورًا وظاهرًا، وذلك نظرًا للاختلالات وعدم التكافؤ في إنتاج المعرفة وتداولها. وفي نفس الوقت، فإن الإسلام المعاصر يعبر عنه العديد من الرؤى والتيارات على مستويات عدة من التنظير والحركة. ويقدم مصطفى كمال تحليلًا يجتهد في سياسة فهم أكثر عالمية للعلاقات الدولية، يستحضر للساحة إسهامات الإسلام إلى جانب إسهامات المدارس الغربية. وهذا الطرح يتجاوز ما جرى الشرعيون على تقديمه عن العلاقات الدولية في الإسلام، ألا وهو موقف الاتجاهات الفقهية من قضايا الحرب والسلام.

https://t.me/montlq

- ومن ناحية رابعة: يمكن استدعاء نموذج محمد أبو نمر[1] الذي قدّم زاوية جديدة لكيفية مساهمة تنظير إسلامي في مجالات دراسة العلاقات الدولية، وبالذات انطلاقًا من مجال الدراسات الاستراتيجية ومجال دراسات بناء السلام. بعبارة أخرى، لم يقدم منطلقًا تقليديًّا في الحديث عن الحرب والسلام في الإسلام من منظور فقهي، ولكن باستعراض أدبيات دراسات بناء السلام وحل الصراع، وفي ضوء تحديد منهاجيتها، اجتهد ليحدد مواضيع الدراسات عن السلام في الإسلام في خريطة روافد هذا التيار من نظرية العلاقات الدولية.

وبالمثل بالنسبة للدراسات عن الحرب في الإسلام، فلقد حدد أبو نمر إسهامها بين الدراسات عن الحرب في نظرية العلاقات الدولية، ليصل في النهاية إلى شرح مكونات الإطار المرجعي الإسلامي، أي ما أسماه مبادئ وقيم بناء السلام الإسلامية (العدالة، الخير والإحسان، العالمية والكرامة الإنسانية، المساواة، قدسية الحياة البشرية، التسامح، المسئولية الفردية والاختيار، الصبر، العمل من خلال الأمة وعمليات المشاركة، التعددية والتنوع).

وبالرغم من هذا البناء النظري - المتميز مقارنة بغيره - حيث إنه ينطلق من علم العلاقات الدولية ونظرياته في محاولةٍ لتسكين الرؤية الإسلامية كرؤية مقارنة من داخل العلم وليس موازية لرؤاه الأخرى، إلا أن « أبو نمر » يصل إلى بناء إطار نظري إسلامي استنادًا إلى المصادر التقليدية المتداولة، أي مصادر تأسيس رؤية أصولية فقهية. وإذا لم يكن أحد بقادر على التقليل من أهمية هذه الرؤية إلا أنه يظل القول ماذا كان يمكن أن تضيف دراسة الفكر الإسلامي إلى إسهام محمد أبو نمر، أم سيظل الولوج إلى شعاب هذا الفكر أمرًا صعبًا وخاصة على دارسي نظريات العلاقات الدولية الحديثة؛ حيث تستنفد هذه النظريات ذاتها طاقة الباحث حتى يلم بأطرافها وبثناياها، وكيف يمكن أن يخترقها بحثًا عن موطئ قدم - علمي منظم - لتقديم رؤية إسلامية أو تنظير من مصادر إسلامية. فهذه هي المهمة الصعبة وليس مجرد الحديث عن العلاقات الدولية في الإسلام وفق منهج الشرعيين.

---

(١) Mohammed Abu- Nimer, Framework for Nonviolence and Peace Building in Islam, (in): Abdul Aziz Said, Mohammed Abu- Nimer, Meena Sharify – Funk (eds.): Contemporary Islam: Dynamic not Static, Rout ledge, (2006).

https://t.me/montlq

- **ومن ناحية خامسة: ومن الدراسات الكلية الأخرى: أستدعى دراسة د. عدنان السيد**[١]، وهو أستاذ في العلوم السياسية، وفي مقدمة دراسته: يحدد دافع إعداد كتابه ومنهجه، ولكن دون تناول لما يمثله هذا الكتاب من تراكم أو تكرار مقارنة بغيره من الأعمال. ولقد أشار د. عدنان إلى وجود هذه الأعمال في جملة مقتضبة وغامضة في نفس الوقت، وتنقض نفسها بنفسها، متعارضة في ذلك مع كل التقاليد العلمية - في المدارس الغربية - التي تحقق تراكمًا في العلم نتيجة الانطلاق من مراجعة الإسهامات السابقة. هذا بالرغم من ملاحظة تكرار استناده بصورةٍ متفرقة وانتقائية إلى هذه الأعمال، على امتداد دراسته[٢] وهو في هذا يقول: « نستدرك القول إن عددًا من الكتاب العرب والمسلمين بل والمستشرقين كَتَبَ عن العلاقات الدولية في الإسلام وبعض هذه الكتابات جديرة بالاهتمام لكن الخوض في غمار السياسة الدولية والقانون الدولي العام مسألة مستمرة وكيف إذا كانت المعاملات الدولية أو العلاقات الدولية ما تزال محدودة الوقع والأثر في الفكر الإسلامي؟ استندت معظم الكتابات التي تناولت موضوع العلاقات الدولية في الإسلام لواحدة من ثقافتين:

١ - إما ثقافة فقهية إسلامية دون الإلمام الكافي بالمفاهيم العصرية للعلاقات الدولية.

٢ - وإما ثقافة أكاديمية معاصرة وفق المناهج الجماعية للعلاقات الدولية بمعزل عن الفكر الإسلامي والفقه الإسلامي.

قليلة هي الدراسات الجادة والرصينة التي تصدت لهذا الموضوع المتجدد والمتغير في إطار الثقافتين المشار إليهما هذا ما يبرر التوقف عند العلاقات الدولية في الإسلام بشمولية، واستنادًا إلى مناهج مختلفة:

أ - منهج الدراسة المقارنة الذي يقابل بين أحكام فقهية وقواعد قانونية وضعية توخيًا للاستنتاج والربط والتحليل.

---

(١) عدنان السيد حسين، العلاقات الدولية في الإسلام، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (٢٠٠٦م).

(٢) ومن أبرز هذه الاستنادات الانتقائية، ذلك الرجوع إلى الجزء الثامن والجزء التاسع من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، عن العصرين المملوكي والعثماني، دون أن يتضمن التوثيق إشارة إلى كونهما أجزاء من مشروع موسوعي، بالرغم من أن الأغلفة تحدد هذا بوضوح.

https://t.me/montlq

ب - منهج التحليل السياسي في مضمار السياسة الدولية؛ حيث يجرى تحديد وتفصيل عناصر الظاهرة السياسية تمهيدًا لمعرفة مدى ترابطها أحيانًا من خلال نظرية العلاقات الدولية أو بدون نظرية.

جـ - المنهج التاريخي الذي يستند بقوةٍ إلى الوثائق والمخططات القديمة والذي يعيد الظاهرة السياسية الدولية أو القاعدة القانونية الدولية إلى سياقها التاريخي.

حاولنا في هذه الدراسة استنادًا إلى هذه المناهج شرح العلاقات الدولية في الإسلام كما جاءت في عصور ماضية انطلاقًا من العقيدة الإسلامية وأحكام الشريعة والاجتهادات الفقهية، ثم عمدنا إلى المقارنة بين تلك المحددات وما يقابلها في القانون الدولي العام وصولًا إلى خصائص العلاقات الدولية كما رست علميًّا في عصرنا »[1].

ولذا، فإذا كان د. عدنان السيد قد اعتقد أنه يجب التوقف عند العلاقات الدولية في الإسلام بشمولية تتضمن هذه المناهج الثلاثة، فإن ما قدمه بعد ذلك من « التنظير » المقارن بين « الفقه الإسلامي » والفقه الوضعي، لم يكن استكمالًا للتنظير من مصادر أخرى - إلى جانب الفقه - مما جعله محصورًا مثل غيره من الأدبيات « الشرعية » في مجال قواعد السلم وقواعد الحرب التي شغلت ما يقرب من نصف كتابه. وبالرغم من تنويه د. عدنان السيد في أكثر من موضع من مقدمة كتابه إلى ما يفيد تمييزه بين الفكر الإسلامي، والفقه الإسلامي من ناحية، وإلى ما يفيد أن الاختلافات الفقهية مسألة مقبولة ومتبعة من ناحية ثانية، وإلى ما يفيد أننا بحاجة إلى تجديد في الفكر الإسلامي وفي الفقه الإسلامي الخاص بالعلاقات الدولية من ناحية ثالثة، إلا أن ما قدمه د. عدنان كما سبق القول ظل في ما يربو على نصف كتابه محصورًا في الفقه وعلى نحو لم يقدم بالطبع تجديدًا عليه.

لكن د. عدنان السيد يشير إشارة مهمة[2] إلى القضايا والتحديات التي تواجه العالم الإسلامي في مجالات البيئة والتنمية وحقوق الإنسان وديمقراطية العلاقات الدولية والتنظيم الإقليمي والدولي، على أن هذه المهمة ليست مقتصرة على دور الفقهاء المعاصرين، بل تتطلب إلى جانبهم دور علماء الاختصاص في السياسة والقانون والاقتصاد والاجتماع والإدارة والطبيعيات وغيرها...

---

(١) عدنان السيد حسين، العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق (ص١٢، ١٣).

(٢) المرجع السابق (ص١٧، ١٨).

https://t.me/montlq

بتعبير آخر، يفرض عصر العلم والتقنية بعد الثورة الإلكترونية التي تجتاح عالمنا تكاملًا بين الفقهي والوضعي، بين علماء الفقه وعلماء الاجتماع والإنسانيات في التخصصات المختلفة ومنها العلوم السياسية، تكاملًا ينهض بدول العالم الإسلامي على مستوى كل دولة، ثم على مستوى تعاونها مع البيئتينِ الإقليمية والدولية.

هذا من ناحية، ولكن من ناحية أخرى فإن الرسالة الأساسية التي حاول الدكتور عدنان أن يقدمها ويؤكد عليها، هي أن الشريعة الإسلامية قادرة على ترويض سياسة القوة والرُّقي بمدركات الإنسان والإنسانية بعيدًا عن الاستعمار والإمبريالية والقهر والاستغلال والاستعباد، تستطيع الشريعة، وتاليًا الفقه، وضعَ إطار إنساني للعلاقات الدولية بعيدًا عن المادية المفرطة، وبعيدًا عن تسليع علاقات الشعوب والأمم انطلاقًا من حساب المنفعة المادية. وطالما أن الشريعة، وتاليًا الفقه، يتوخيان الرُّقي بإنسانية الإنسان في دائرة الصالح العام، فإن للفكر الإسلامي وللفقه الإسلامي دورًا رياديًّا مأمولًا، يكمن هذا الدور في وضع إطار إنساني للعلاقات الدولية بعيدًا عن غُلَوَاء وتطرف المدرسة الواقعية التي قامت في عالم الغرب على أساس فلسفة القوة المادية والتي بررت الظاهرة الاستعمارية بشكليها القديم والجديد. الإطار الإنساني ينطلق من هدف الشريعة الأسمى، ألا وهو الصالح العام، وينسجم مع فلسفة القانون الوضعي في الوصول إلى الانتظام العام وتحقيق السلم والأمن الدوليين. إنه ليس مجرد (يوتوبيا) أوروبية بعيدة عن الواقع وحالمة بمستقبل مشرق للبشرية بدون إعارة هذا الواقع اهتمامًا وموضوعية.

وإذا كان الاعتراف بالواقع الدولي بما فيه من حقائق مادية وبشرية هو ضرورة موضوعية في البحث وصنع القرار على المستوى الدولي - فإن الالتزام بإنسانية الإنسان ورقي الحضارة الإنسانية قضيةٌ ضروريةٌ أيضًا ».

ولذا، فإن ما يربو على نصف كتاب د. عدنان قد تصدى لما أسماه أبرز القضايا الإقليمية والدولية المعاصرة في إطار استشراف المستقبل دون وضع أحكام مسبقة أو تصورات حتمية لما سيكون عليه العالم الإسلامي في القرن الواحد والعشرين.

إذن يمكن القول: إن د. عدنان السيد، ومع وعيه بأهمية التنظير من إطار مرجعي إسلامي، باللجوء إلى الفقه ابتداء، وسعيًا نحو تجديد الفقه والفكر حول مشاكل العالم الإسلامي الراهنة، فإن ما قدمه - جديدًا - هو اتخاذه هذا الفقه الشرعي وحده (ودون

https://t.me/montlq

تقاطع مع نظريات وتطورات علم العلاقات الدولية)، منطلقًا نحو تقديم تصوره ورؤيته كمفكر معاصر عن قضايا أمته كجزء من العالم، مستندًا إلى أحكام وقيم الشريعة، كما قدّمها الشرعيون.

وبهذا فهو وإن أراد أن يُرسي جسرًا بين جانبين، ولكنه في الواقع زاد من تجسير الفجوة؛ لأن الكتاب عملةٌ ذات وجهين: وجه: يقدم الفقه الشرعي حول الحرب والسلام مستدعيًا بعض مراحل التاريخ الإسلامي، والوجه الثاني: يقدم قضايا العلاقات الدولية الإسلامية المعاصرة، مع الافتراض أن ما ذكره في مقدمة كتابه عن دور الشريعة الإسلامية في « أنسنة العلاقات الدولية » كافٍ في حد ذاته لإيجاد الجسر بين هذين الوجهين لعملة أسماها د. عدنان: العلاقات الدولية في الإسلام.

وعلى هذا النحو، فإن هذا الاقتراب قد قفز على عدة أمور وهي:

- لم يسهم من داخل علم العلاقات الدولية في تقديم الفكر الإسلامي؛ حيث ظل مكتفيًا بالمدخل الشرعي القانوني المقارن بين فقه العلاقات الدولية وأحكام القانون الدولي الوضعي، وهو اقتراب قُتِل بحثًا ولم يعد فيه جديد يمكن تقديمه، إلا بالانتقال إلى العلاقات الدولية كتفاعلات وليس مجرد قوانين وأحكام، على الرغم من أهمية الأخيرة.

- **الأمر الثاني**: الذي قفز عليه د. عدنان هو أنه ربط بين رؤاه الفكرية عن قضايا ومشاكل العالم الإسلامي الراهنة وبين الرؤى الفكرية الإسلامية عن هذه القضايا في مراحل سابقة من تاريخ الأمة؛ فهذه الرؤى الفكرية هي الوجه الثاني المكمل لوجه فقه الأحكام. وهي التي تحقق الربط - بدرجة أكبر - مع الواقع في تغيره.

- **الأمر الثالث**: أنه اكتفى باعتبار الفقه واختلافاته أمرًا طبيعيًّا، في حين أن هذه الاختلافات وامتداداتها حتى الآن - سواء على صعيد تحليلات المستشرقين وغيرهم - إنما تقع في صميم الجدل حول منحى واتجاه التجديد المطلوب، نحو مزيد من الثورية والراديكالية أم نحو مزيد من المسالمة والمهادنة، ومن قلب هذه الجدالات ما زالت تبرز النقاشات وتتجدد حول « طبيعة موقف الإسلام من الآخر ومن العلاقات الدولية ».

وهذا وضع يحتاج لمنهاجيات أكثر انتظامًا وأكثر تكاملًا، ومن الواضح، ومن المتوقع، أنه لا يمكن لعمل فردي بمفرده، مهما حسنت نواياه واتضحت منهاجيته أن يدعي إمكانية القيام به؛ ولذا فإن اقتراب د. عدنان، قد أضاف إلى مجال دراسة العلاقات

https://t.me/montlq

الدولية في الإسلام اقترابًا آخر إلى جانب الاقترابات السابق عرضها، سواء أكانت من مدخل نظري أم فكري أم عملي سياسي، كلية كانت أم جزئية ولكن يظل الفكر الإسلامي بمثابة الحاضر الغائب.

* * *

٢ – أدبيات كلية استشراقية تقليدية وجديدة:

من الملاحظ – على الأقل وفق ما تم توثيقه في هذه الدراسة – أن عنوان « العلاقات الدولية في الإسلام » لم ينتشر في الأدبيات الغربية سواء من مداخل دينية أو قانونية أو سياسية، وما ظهر كان من قبيل الاستثناء كما سنرى[١]. أما الأدبيات الاستشراقية التقليدية – التي تعنينا هنا – فقد غلب عليها عناوين تتصل بالإسلام مقترنًا بموضوعات أو قضايا هي من صميم العلاقات الدولية في الإسلام؛ مثل الدعوة، الحرب، السلام، الأمة، الجهاد، الإنسانية.. ناهيك بالطبع عن الأدبيات الاستشراقية « العامة » التي قدمت رؤى عن أبعاد متكاملة في الإسلام – منها العلاقات الدولية – كما سبق التوضيح في المجموعة الثانية من عرض الأدبيات.

من ناحية أخرى يمكن ملاحظة أن تلك الأدبيات ذات العناوين الفرعية هذه إنما تقدم خريطة متنوعة الاقترابات من العلاقات الدولية في الإسلام؛ ومنها ما يمكن اعتباره مداخل كلية، فهي وإن انطلقت من مفهوم أو مدخل محدد إلا أنها تستدعي الأخرى. ومنها ما يمكن اعتباره مداخل جزئية تركز على أمر محدد بذاته. ومن ثم سيتم ابتداءً تناول نماذج من هذه المجموعة ذات المداخل الكلية، على أن يتم تناول الثانية في الجزئية التالية مع نظرائها من الأدبيات الغربية.

بالنظر إلى أربع أدبيات رئيسة في هذا المجال؛ فثلاثة منها تمثل المستشرقين الجدد الذين طبقوا مداخل العلوم الاجتماعية في دراستهم الإسلامية. ويمكن أن نورد مجموعة من التعليقات حول الأبعاد المنهاجية ذات الصلة بالعلاقات الدولية والتي تستدعي أيضًا، بل وتستكمل بعض التعليقات حول الأدبيات العربية في نفس المجموعة.

ويمكن أن نضع لهذه التعليقات – في إجمالها – عنوان فكر الاستشراق عن العلاقات

---

(١) Harris Proctor (ed.): Islam & International Relations, London: Pall Mall Press, (1963).

https://t.me/montlq

الدولية في الإسلام بين مكيدة الموضوعية وبين إنصاف الموضوعية أو الموضوعية المنصفة (وفق وصف د. سيف الدين عبد الفتاح). وتدور هذه التعليقات – انطلاقًا من القراءة المقارنة بين هذه المصادر الأربعة – حول محاور ثلاثة: العلاقات الخارجية كامتداد للداخل وموضعها من العلاقات البينية، ليس الفقه كل الفكر وليس الفكر كله فقهًا؛ حيث إن للفقه أو التنظير الفقهي أبعادًا فكرية لا يمكن إسقاطها عند شرح تطور هذا التنظير؛ وأخيرًا: فإن شرح تطور التنظير الفقهي وتطور الفكر لا يستقيم بدون إسناده إلى مفاصل التطور في الأحداث التاريخية.

والرؤى الاستشراقية التي سنعرض لها جمعتْ بين هذه المحاور الثلاثة على نحوٍ يقدم جديدًا مقارنة بالمنهاجية التي عكستها أدبيات عربية في نفس الموضوع أو في الفكر الإسلامي بصفة عامة. ومن ثم نجد للفكر بمعناه الواسع وجودًا سواء في مصادره السياسية أو التاريخية أو غيرها، كذلك نجد الربط بين تطور الفقه السياسي حول السلطة السياسية (الخلافة، الإمامة، السلطنات، الإمارات) وبين تطور الفقه السياسي حول الحرب والسلام أو الجهاد أو الدعوة. وأخيرًا: فإن تطور ميزان القوة بين المسلمين والعالم – صعودًا وهبوطًا – حاضر في خلفيات الأطروحات أو في بنائها مما يلقي الضوء على الأبعاد الفكرية للتطورات الفقهية.

ومع ذلك، لا تستوي هذه الأدبيات الأربع من حيث « درجة الموضوعية فإذا كان البعض – مثل « مجيد قدوري » و « برنارد لويس » – قد انطلقا في الأدبيات المتصلة بموضوعنا من مدخل الحرب والسلام والجهاد – فإن « توماس أرنولد » انطلق من مدخل الدعوة، كما انطلق « ميشيل بوازار » من منطلق « الإنسانية » بكل ما تعنيه تلك المداخل المختلفة من اختلاف في المنهاجية والغاية والرؤية. بحيث يمكن وضع الأول تحت عنوان مكيدة الموضوعية، في حين يتم وضع الثالث والرابع تحت عنوان الموضوعية المنصفة، في حين يأتي الثاني في موقع انتقالي بينهما. وإذا كان هذا النمط من تصنيف هذه الأدبيات الأربع، وهي مجرد نماذج عن تيارين كبيرين يحتويان بالطبع نماذج أخرى تذخر بها ساحة التأليف الغربي في هذا الموضوع، إذا كان هذا التصنيف قد يبدو في نظر البعض غير ذي صلة بالإشكالات المنهاجية المتصلة بموضوع دراستنا (أي كيف تم استدعاء مصادر الفكر الإسلامي في دراسة العلاقات الدولية) إلا أن مراجعة هذه الأدبيات الأربع قد قدمت لنا ملاحظات منهاجية ثلاثًا عن نمط هذا الاستدعاء سبقت

https://t.me/montlq

الإشارة إليها عاليًا. كما أن هذه الأدبيات تقدم لنا نمطين من الفكر الاستشراقي الذي تناول العلاقات الدولية في الإسلام إلى جانب أنماط الفكر الإسلامي التراثي ذاته أو الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر. ومن ثم فهي تمثل جانبًا من جوانب خريطة تناول العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي بمصادره المختلفة: التراثية والاستشراقية والمعاصرة وفي مراحله الزمنية المتتالية ومن نماذجه الفكرية من الشوامخ وغيرهم، أو بمداخله المتنوعة (الفقهية، الفلسفية، التاريخية)...

وعودة إلى رؤية كلٍّ من النماذج الأربعة مع بيان التنويعات بين أنماطها، يمكن التوقف عند المحطات التالية:

- **« برنارد لويس » في دراسته « السياسة والحرب في الإسلام »**[1]: يجد أن لعنوان الدراسة مغزى ينعكس على مضمونها وتوجهها؛ حيث يمزج بين الداخلي والخارجي عبر مسار وتاريخ تطور الشرع والسياسة والحروب.

فمن ناحية: هو يبدأ من « الداخل » من « الخليفة » ووظيفته التي تتضمن - في تعريف « لويس » - الوظيفة تجاه الخارج: حماية ودعم الدين ضمن الحدود وحماية الحدود من عدوان الخارج وتوسيع الحدود ونشر الإسلام. إذن منذ البداية والسلطة في الإسلام - في نظر « لويس » - ذات بعد خارجي واضح سيزداد تبلورًا وارتباطًا بالتطور في الداخلي ونحو البيني. هذا، وتناول « لويس » - فيما يتصل بنظام الحكم في الإسلام - الفارق بين التنظير الفقهي وبين الواقع، أي بين ما يسميه المثل العليا وبين الممارسات، ولقد فسر « لويس » تطور الفقه السياسي نحو مسألة الخلافة - بعيدًا عن المثل العليا - ونحو التحول لملكٍ عضود شرعه الفقهاء بأن الفقهاء كان عليهم الاتجاه لأمور ملتوية لتفسير الفجوة نتيجة ما آل إليه الواقع[2]. وهذا تفسير خطير - من خارج الدائرة الإسلامية - وهو يعكس أمرًا مقصودًا - وليس عدم فهم للإسلام - ألا وهو تقديم الإسلام بأنه ذو مثاليات جامدة لا تصمد أمام الواقع ومتغيراته، وبالتالي فإن تطور الفقه السياسي تجاه

---

(١) برنارد لويس، السياسة والحرب في الإسلام، في: جوزيف شاخت، وكليفورد بوزورث، (محرران): تراث الإسلام، ترجمة د. محمد زهير السمهوري، د. حسين مؤنس، د. إحسان صدقي العمد، تعليق وتحقيق د. شاكر مصطفى، مراجعة د. فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، رقم (٢٣٣)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (١٩٩٨م).

(٢) المرجع السابق (ص٢١١ - ٢٢٠).

https://t.me/montlq

حيازة السلطة ومراقبتها وانتقالها وتعدد مراكزها من عدمه ليس إلا التواءً وتحايلًا على الواقع لشرعنته.

وجدير بالذكر أن هذا المجال أي « تطور التنظير الفقهي في مسألة الخلافة والإمامة ثم السلطنة وإمارة التغلب (كما سنرى) - مجال خصب ساهمت في عرضه وتقديمه توجهات ورؤى إسلامية تنوعت بدورها في تفسير هذا التطور وعواقبه: هل انعكاسًا لفكر إسلامي - غير تعددي بطبيعته - أم أن الفقه السياسي عن « السلطة من أعلى » يجب استكماله بالفقه عن نمط انتشار السلطة في القاعدة وعن نمط توازن القوى بين الرسمي من أعلى والمدنى من أسفل، وبينهما رقابة الفقهاء وأهل الحل والعقد. وإذا لم يكن هذا المجال موضع تركيزنا الآن فصاعدًا إلا أن ما يتصل بـ « لويس » - ومن تلاه - فهو يبدو مماثلًا عمدًا عن جانب معرفي هام في بنية أصول الفقه ألا وهو إدراك المتغير وقواعد فقهه، ومن ثم قواعد الاجتهاد والتجديد لمواجهة هذه التغيرات؛ لأن الإسلام لكل زمن ومكان، وأمور الحكم هي من أكثر مجالات التغير.

ومن ناحية ثانية: ربط « لويس » بين التطور في التنظير لمسألة الخلافة - من حيث جواز تعددها من عدمه - وبين الاتجاه نحو التعددية السياسية تدريجيًا وبعيدًا عن مثالية وحدة الدولة الإسلامية ووحدة إمامها أو خليفتها. وإذا كانت بعض توجهات الفكر الإسلامي المعاصر ترى في هذا المنحنى « ورطة » واجهها الفقهاء وكان عليهم إدارتها دون التمسك بأن الأصل هو الوحدة، في حين رأى البعض فيها تفريطًا منذ البداية ساهم في استمرار الابتعاد عن المثل (وهذه بدورها قضية متعددة التفسيرات ابتداءً من الماوردي وحتى ابن خلدون، وما بعدهما حتى الآن)، إلا أن « لويس » قد فسر[1] الانتقال من فقه وحدة الخلافة إلى فقه التعددية (ابتداءً من العصر العباسي) بأنه ليس إلا تبريرًا للاستيلاء على السلطة من جانب الأسر والعسكر في مقابل دفع الأموال للخليفة. في حين أن للحقيقة وجوهًا أخرى؛ منها مثلًا « ورطة الفقهاء » أي الإجازة تحت ضغط قيام هذه السلطنات بدورها في حماية الثغور، بل والجهاد والفتح، فضلًا عن اعتبارها استثناء وعدم إعطائها الشرعية الكاملة، ناهيك بالطبع عن التفسير الخلدوني العمراني لعواقب امتداد الدولة واتساعها.

ومن ناحية ثالثة: يتكرر نفس نمط تفسير « لويس » - لما أسماه بالفجوة بين « المثل »

(١) المرجع السابق (ص٢٢٠ - ٢٣٠).

https://t.me/montlq

والواقع - في تناوله لقضية « الجهاد » باعتباره مجالًا مرتبطًا « بنظام الخلافة » ودرجة تعدده أو لا مركزيته ». فهو يقول: إن الجهاد (في الفقه حتى القرن الثالث) هو الحرب حتى تدخل البشرية كلها في الإسلام؛ ولهذا يرى أنه ما أن توقفت الفتوح وأضحت تواجه صعوبات وانتكاسات كان لا بد للفقهاء أن يجدوا تبريرًا لهذه الفجوة من المبدأ الشرعي والواقع نظرًا لعدم تحقق انتشار الإسلام في العالم كله، ويقول « لويس » إن الفقهاء حاولوا إخفاء هذه الفجوة والالتواء حولها والاستجابة للموقف وذلك بتقديم تفسيرات جديدة بارعة تضع قيودًا على واجب الجهاد وتخفف من التزاماته[١]، ومن ثم فهو يرى أنها تفسيرات تأويلية اعتذارية تبريرية. ولقد قدّم « لويس » تفسيرًا لصعود القوة الإسلامية ثم تراجعها تدريجيًا، بفعل عوامل داخلية وعوامل الهجوم الأوروبي المتصاعد على الهوامش ثم القلب[٢]، مبينًا الانتقال من قيادة العرب إلى الترك ومبررًا دور الفرس أو الترك في الخلافة العباسية. وبالرغم من الاعتراف بتعدد أدوار الأقوام المسلمة، إلا أن نمط استدعائها من جانب « لويس » هو الذي يميز ما بين الاستدعاء لإبراز نمط التعددية والتكامل كسنّة من سنن الكون، وما بين الاستدعاء لإبراز نمط التجزئة والصراع وتقديمه كحالة أخرى من حالات الفجوة بين « المثل » والواقع التي اجتهد الفقهاء - في نظر « لويس » وغيره - لتأويلها وتبريرها، وليس تفسيرها شرعًا، أو الاجتهاد حول كيفية إدارتها شرعًا.

بعبارة أخيرة، وبالرغم من هذا البنيان المحكم من الفكر الذي يجمع بين الداخلي والبيني والخارجي في الفكر السياسي الإسلامي، وعلى نحو يقدم رؤية عن الرابطة بين مسار تطور الفقه والفكر والتاريخ الإسلامي، إلا أن هذا التجديد المنهاجي - مقارنة بالأدبيات العربية المختلفة والمناظرة في الموضوع - يجب ألا يخفي ماهية الرؤى المقدمة في إطار من العلمية المنظمة والتي تسقط عامدة متعمدة قواعد وأصول الاجتهاد والتجديد كاستجابة للتغير في عالم المسلمين. فإن مثل هذه الرؤى المتحيزة المغرضة (والتي تظهر أيضًا في أدبيات عربية من مثل توجه عزيز العظمة) تحتاج لرصد، ولكن الأهم هو أنها تحتاج لمنهج في التفنيد والرد من ناحية، وفي بناء رؤى اجتهادية من ناحية أخرى تزيل الضباب الذي يحيط بالفعل بعيون دارسينا الجدد من جراء تعدد

(١) المرجع السابق (ص٢٣٤ - ٢٤٠).

(٢) المرجع السابق (ص٢٤٠ - ٢٧٠).

https://t.me/montlq

الاتجاهات الفقهية ومدارسها - وحتى الآن - حول هل الأصل في الإسلام، (السلام أم الحرب)، وكل ما يرتبط بذلك من تعريفات للجهاد ونمطه عسكريًّا أم سلميًّا، دفاعيًّا أو هجوميًّا.

وهذا المنهج صنفان: صنف جزئي يقدم تفنيداته وعناصر بناء رؤية تجديد من ثنايا دقائق التراث ذاته. وصنف كلي انطلاقًا من خصائص الرؤية الكونية للإسلام والخصائص العامة للإسلام. وهذان المنهجان يحتاجان لقراءة في مصادر أخرى للتراث الإسلامي إلى جانب مصادر التراث الفقهي السياسي المتعارف عليها. وهي مصادر تسمح بتوسيع نطاق « السياسي » إلى ما هو أوسع من « الخلافة » كما تساعد على تقديم رؤية تعارفية حضارية للإسلام أكثر اتساعًا من مجرد النظرة إلى الحرب أو الجهاد فقط.

* * *

هذا، وكما سبق وأشرنا، فإن للفكر الاستشراقي أوجهًا أخرى يساعد بعضها ويكمل من جهود المنهجين المشار إليهما عاليًا، **وهنا ننتقل إلى « توماس أرنولد » و « ميشيل بوازار »، ولكن مرورًا بـ « مجيد خدوري ».**

- **إن مجيد خدوري** يدخل من باب « القانون الدولي الإسلامي »[(١)]، وإن كان قد تبنى أيضا - مثله في ذلك مثل « برنارد لويس » - مقولة الفارق بين « المثل والواقع »، وتابع أيضًا رصد ملامح تطور مسار الفقه الدولي، إلا أنه قدّم تفسيرات أخرى - أقل تحيزًا - من تلك التي قدمها « لويس ». ومن ثم فإن رؤية خدوري، لم تكن في نفس غلواء رؤية « لويس » عن كون نظرية الحرب، أو الجهاد باعتباره الحرب، هي المبدأ الشرعي الأصيل والعام في الفقه الإسلامي، وأنه قد حدث التحول عنه - تأويلًا والتفافًا - حين تغير الواقع. فإن خدوري - قد دشن مفهوم القانون الدولي الإسلامي وركز الضوء على ذلك الفرع من الشرع الإسلامي لسد حاجات فقهية - في مجال محدد وهو مجال الحرب والسلام - وباعتبار هذا الفرع امتدادًا للشريعة الإسلامية بقصد تنظيم علاقات المسلمين بغيرهم خلال انتشار الإسلام واتصاله بشعوب جديدة غير إسلامية، وباعتبار أن هذا الفقه ملزم بأخلاقيات الإسلام في التعامل مع الغير، وإلزام للجماعات والأفراد

---

(١) مجيد خدوري (تحقيق وتقديم وتعليق)، القانون الدولي الإسلامي: كتاب السير للشيباني، بيروت: الدار المتحدة للنشر (١٩٧٥م).

https://t.me/montlq

أيًا كان موقعهم على الأرض. كذلك يبين خدوري أن للحرب - حتى ولو كانت أصلًا - قواعد لإدارتها وضمان التزامها بالأخلاق والقيم[١].

كما أن استعراض خدوري لمصادر القانون الدولي الإسلامي (الأعراف، السلطة، العقد، العقل) تبين أنها نتاج اجتهاد بشري مثل تقسيم الدارين، فهي ليست أصلًا ثابتًا فقط.

ومن ناحية ثانية: يقدم خدوري نظرية الدُّور، أي التقسيم إلى دار حرب ودار سلم، باعتبارها الفلسفة والرؤية وراء قواعد ومبادئ القانون الدولي الإسلامي، أي باعتبارها تقسيمًا وظيفيًا خاصًا وتنظيمًا يدير واقع الحرب الدائرة بين المسلمين وغيرهم. ومن ثم فوفق قراءة خدوري لقواعد إدارة العلاقة بين الدارين فإن هذا التقسيم ليس رؤية الإسلام للعالم، أي أن الإسلام في حالة حرب مع العالم حتى يسلم الجميع فيصبح السلام للجميع، إنما هو تقسيم، (وكذلك قواعد السير أو القانون الدول الإسلامي) لتنظيم حالة العلاقات العدائية وفق الشرع الإسلامي وأخلاقياته وقواعده الإنسانية[٢].

ومن ناحية ثالثة مفهوم الجهاد - كما قدّمه خدوري[٣] - وإن كان يعتريه بعض النقد، مثل مقاربته بالحرب العادلة أو الدينية - إلا أنه أوسع مما قدمه « برنارد لويس » فهو يقول: « والجهاد، بمعناه الشامل، لم يكن بالضرورة، دعوة إلى العنف أو القتال الفعلي، على الرغم من أن هناك حالة حرب قائمة بين المسلمين وبين الأقاليم غير الإسلامية؛ إذ إن الإسلام يستطيع أن يبلغ غايته عبر الوسائل السلمية، كما يستطيع بلوغها بالحرب. وفي وسعنا اعتبار الجهاد كفاحًا بالحُجة والسيف، وبعبارة أخرى أكثر تحديدًا كان الجهاد حربًا مقدسة تستند إلى بذل الجهد الفردي لإتمام فريضته. وكان ثواب المؤمن، إلى جانب ما كان يغنمه من متاع دنيوي، الجنة بعد الموت. ويكون الجهاد بالقلب واللسان واليد كما يكون بالسيف. وعلى هذا الأساس كان الجهاد نوعًا من الدعوة إلى الدين يمكن تحقيقها بالوسائل الروحية كما يمكن تحقيقها بوسائل مادية، وقد حرّم الإسلام الحرب لأيِّ غرضٍ سوى الغرض الديني (الجهاد) »[٤].

ومن ناحية رابعة: يقرن خدوري التطور في التنظير الفقهي بالتطور في مراحل التاريخ

---

(١) المرجع السابق (ص٩ - ١٤).

(٢) المرجع السابق (ص١٦ - ٢٥).

(٣، ٤) المرجع السابق (ص٢٥، ٢٦).

https://t.me/montlq

الإسلامي، ويشرح كيفية التحول من نظرية دار الحرب ودار السلم، باعتبارها النظرية التقليدية إلى النظرية الحديثة، وذلك في ضوء التطور المرحلي من دولة المدينة إلى الإمبراطورية إلى الدولة العالمية الشاملة إلى عصر اللامركزية إلى عصر التجزؤ إلى وحدات سياسية ثم نشوء الدول القومية. ولقد أرجع خدوري التغير مما أسماه النظرية التقليدية إلى النظرية الحديثة، إلى عدم الانتصار الكامل للإسلام، فضلًا عن بداية اللامركزية ثم التعددية السياسية عقب مرحلة الدولة الإسلامية العالمية. ولكن لم ير خدوري في ذلك التغير الفقهي تأويلًا أو مخرجًا فقهيًّا؛ حيث إنه لم ير - ابتداءً - أن النظرية التقليدية هي نظرية موجودة أصلًا في القرآن أو السنة؛ فهو يقول: « إن النظرية التقليدية للقانون الدولي الإسلامي نظرية لا تقوم على نصوص صريحة من القرآن الكريم ولا على الأحاديث النبوية الشريفة. ولكن جوهر القوانين الأساسية التي يتضمنها القانون الدولي الإسلامي - مستمد من هذين المصدرين القرآن الكريم والحديث الشريف. وأحرى بنا أن نقول: إن هذا القانون جاء نتيجة لاجتهادات فقهاء المسلمين، وتفكيرهم الفلسفي، في زمن بلغت فيه الدولة أن تضمنت مجموعات بشرية من أعراق مختلفة، ومن حضارات متباينة، في نظر فقهاء المسلمين، مجتمعًا عامًّا شاملًا، وراحوا على هذا الأساس، يضعون نظريةً للدولة تبرر منطقيًّا الأوضاع الراهنة التي كانت قائمة حين ذاك، وتوفر منطلقًا لتطلعات الناس ومطامحهم. وكان التوسع الإسلامي إذ ذاك لا يزال آخذًا بازدياد بفضل التجارة، وبفضل انتشار الحضارة الإسلامية بصورة خاصة، مما حمل الفقهاء على الاعتقاد بأن الدولة - وهي الأداة التي تضمن قيام دين شامل - تستطيع أن تستمر في التوسع والانتشار إلى ما لا نهاية »[1].

ومن ناحية خامسة: في تحقيقه وتعليقه على « السير الصغير » لم يقدم خدوري أحكام الفقيه الشيباني فقط ولكن قدم سيرته وخبرته وفكره[2]. فالفقه ليس أحكامًا فقط ولكن أيضًا فكرًا موصولًا بخبرة زمانية ومكانية، فضلًا عن موضوع هذه الخبرة بين ما قبلها وما بعدها؛ ولذا فإن كان الإطار النظري لأية دراسة منظمة للعلاقات الدولية في الفكر الإسلامي، لا بد وأن يمتد إلى الفقهاء، فذلك من زاوية فكرهم الفقهي أيضًا وليس أحكام فقههم فقط. ولقد كان تعليقًا ضروريًّا على فكر وسيرة الشيباني ومنهج إعداده

(١) المرجع السابق (ص٣٠).

(٢) المرجع السابق (ص٣٤ - ٧٤).

https://t.me/montlq

للسير ذا مغزى كبير بهذا الصدد. فلقد بيّن أن السير كما قدمها الشيباني تمثل نقلة نوعية في اهتمامات الفقهاء بأبواب الجهاد والسير؛ حيث إنه إلى جانب أن القلة فقط (خلال عصر الشيباني) هم الذين اهتموا بهذين البابين، كما كانت قواعد إدارة الحرب والسلم أيضًا مبعثرة في أبواب أخرى عدة (المغازي، الردة، عهد الأمان، الغنائم). ومن ثم فإن السير كانت نقلة نوعية لتقديم تصور كلي شرعي عن إدارة العلاقات الخارجية في فترة قوة ومنعة الدولة، ولبيان أخلاقيات إدارة الحرب حتى في مرحلة القوة؛ ولذا فإن طرح قدوري عن سيرة الشيباني يطرح سؤالًا مهمًّا لا بد من التصدي له، ألا وهو متى وكيف بدأ فكر التنظير الفقهي للعلاقات الخارجية، وكذلك متى وكيف برز وزن الدولي والخارجي في الفكر الإسلامي متمايزًا أو منفصلًا عن الفقه أو الفكر السياسي الإسلامي؟ أم هل كان حاضرًا دائمًا في مصادر أخرى لهذا الفكر، يقربها دارسو فروع أخرى غير السياسة؟

وعلى هذا النحو يكون خدوري - بقدر ما اشترك مع « لويس » في منهاجية علمية منظمة تستدعي إطارًا يتفاعل في إطاره الفكرُ والفقهُ والحدثُ التاريخي، وبقدر ما ابتعد خطوة عن تحيز الأخير في رؤيته الكلية عن طبيعة موقف الإسلام من الغير. فإن للاستشراق وجوهًا أخرى تقدم رؤى أكثر... عن الإسلام والعلاقة مع الآخر بأوسع معانيها، أي تقدم رؤى للعلاقات الدولية ليس بالمعنى السياسي الضيق ولكن تقدم مفهوم الحضاري للعلاقات الخارجية. وهنا تستدعي نموذج « توماس أرنولد » و « ميشيل بوازار ». وكلاهما لم يقترب من مدخل السياسة أو من مدخل القانون الدولي، ومن ثم كانت موضوعات مؤلفيهما ومصادرهما عن الفكر الإسلامي أكثر تنوعًا... تتجاوز مصادر الفقه السياسي التقليدية.

* * *

- **أما كتاب « الدعوة إلى الإسلام » لتوماس أرنولد**[1]، فمن كلاسيكيات الاستشراق الرشيد، مضمونًا ومنهاجًا. يدل على رشادة المنهج وهذا ما يعنينا بالأساس في هذا الموضوع (مع الاستدعاء لبعض الأمثلة الشارحة والموضحة لهذا المنهج من المضمون ذاته) - مقدمة كل من الطبعة الأولى، والثانية، اللتين كتبهما « توماس أرنولد »، ومقدمة الطبعة الثالثة،

(١) توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام: بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية، ترجمة وتعليق: د. حسن إبراهيم حسن، د. عبد المجيد عابدين، إسماعيل النجاوي، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية (١٩٧٠م).

https://t.me/montlq

التي كتبها بعد وفاته المستشرق « نيكلسون »، والتمهيد الذي كتبه « توماس أرنولد » ذاته. ومن الأمور المنهاجية المهمة التي نود الإشارة إليها من واقع هذه المقدمات ما يلي:

من ناحية: بالرغم من عدم تخصص « أرنولد » في مرحلة معينة من مرَاحل التاريخ الإسلامي أو في تاريخ منطقة جغرافية محددة من العالم الإسلامي، فلقد تناول موضوع انتشار دعوة الإسلام عبر ثلاثة عشر قرنًا على امتداد المناطق التالية (مقرونة بشعوبها التي اتجه إليها الإسلام): الشعوب المسيحية في آسيا الغربية، مسيحيو أفريقيا، مسيحيو أسبانيا، شعوب أوروبا المسيحية في عهد الأتراك، فارس وأواسط آسيا، المغول والتتار، الهند، الصين، في إفريقيا، أرخبيل الملايو.

ومن ناحية ثانية: تعدد وتنوع المصادر المستخدمة لإلقاء الضوء على الأحداث موضع الجدل والنقاش، توخيًا للدقة والاستقصاء. ويعبر هذا التعدد والتنوع عن ثقافة موسوعية لدى هذا العالِم - الذي أنجز مؤلفه - وهو في الثلاثين من عمره، وخلال عمله في الهند. كذلك هي ثقافة منفتحة على روافد حضارية مسلمة (هندية أساسًا) وغيرها، كما أنها ليست مصادر تاريخية فقط ولكن متنوعة سواء باللغة الإنجليزية أو غيرها من اللغات الأوروبية أو الشرقية؛ مثل العربية والفارسية والأردية، سواء أكانت معاصرة له أم تاريخية. فلقد سجل في وقت مبكر من القرن العشرين (في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه) كيف أن هناك نموًّا في البحث في الإسلام وفروع الدراسة المختلفة التي تتصل به، سواء من حيث ظهور مجلات علمية متخصصة، أو سواء من حيث تزايد اهتمام جمعيات التبشير المسيحية بموضوع نشاط الدعوة الإسلامية. بعبارة أخرى وكما أشار « نيكلسون »، فلقد ساهم « أرنولد » في إعادة بناء فهم « العصور الوسطى » والكشف عن مجاهلها (وهي العصور المزهرة وفق التاريخ الإسلامي).

ومن ناحية ثالثة: فهو لا يقتصر على تواريخ الملوك والدول والأسر ولكن يمتد إلى التواريخ الاجتماعية والفكرية التي تنقل التاريخ إلى الأفراد والجماعات وليس الحكام فقط.

ومن ناحية أخيرة: وفي ضوء كل ما سبق وفي ضوء المضمون، يتبين لنا أن « أرنولد » لم يقدم تأريخًا تقليديًّا، أي سرديًّا وصفيًّا فقط، ولكنه قدّم تأريخًا مقترنًا بفكر تحليلي. وإنْ لم يرقَ هذا التحليل إلى مرتبة فلسفة التاريخ، إلا أنه لم يترك الوقائع تتحدث عن نفسها ولكن أرفقها بتحليلات تعكس موقفه الفكري ورؤيته. وهذه الرؤية في مجملها تتلخص في ثلاث جمل:

https://t.me/montlq

الجملة الأولى: أوردها « أرنولد » في مقدمة الطبعة الأولى واصفًا مؤلفه بأنه سجل لجهود نشر الدعوة وليس تاريخًا للاضطهاد محتزيًا في ذلك - وفق قوله أيضًا - منهج أحد مؤرخي انتصارات العثمانيين وسقوط القسطنطينية الذي نقل عنه قوله: « لا بد للمؤرخ من أن يسجل التاريخ، لا حبًّا في أن يعترف الناس له بالجميل، ولا مدفوعًا بباعث الحقد والضغينة، أو الكراهية وإرضاء المشاعر، بل لأجل التاريخ وحده » ولذا، فإن « أرنولد » وإن استدعى في مواضع متفرقة من فصول كتابه - وفق قراءتي لها - للاضطهاد، فقد شرح أسبابها باعتبارها من الاستثناءات أو طبائع الأمور البشرية وليس من صميم صفات الدعوة للإسلام.

والجملة الثانية: أوردتها مقدمة « نيكلسون » للطبعة الثالثة، نقلًا عن « لورد أوريل » سنة (١٩٣٠م) واصفًا جهد « أرنولد » بأنه « قد حاول أن يكون غير متحيز البتة... » ويوضح الباب الأخير من الكتاب.. دقة ما هي هذه الأسباب « أي الأسباب التي من أجلها صادفت دعوة محمد ترحيبًا لا مثيل له في العالم؛ لأن هؤلاء الذين يتخيلون أنها انتشرت بحدّ السيف وحده إنما ينخدعون انخداعًا عظيمًا... وأن الكتاب هو حجة « أرنولد » أقامها ضد الجور والتعصب... ».

والجملة الثالثة: قدمها « أرنولد » ذاته في تمهيد الكتاب، وهي جملة ممتدة تشرح الجملة الموجزة التي أوردها في مقدمته والمشار إليها عاليًا. وهي جملة ممتدة يجب الوعي بمكوناتها - حتى نضع رؤية « أرنولد » في سياقها الحقيقي - لما في ذلك من أهمية إجلاء النظر في وقت يستمر فيه الضباب محيطًا بكل ما يتصل بالعلاقة بين الإسلام والسلم والحرب والقوة، فلا نسرف في الحديث عن « السلام أو الحرب في الإسلام ».

وتتلخص مكونات هذه الجملة في الآتي:

أولًا: هي تبين أن الإسلام دين له رسالة، وللمسلمين حماسة من أجل حمل الرسالة. ومن ثَمَّ يهدف « أرنولد » إلى تقديم تاريخ هذه الحماسة في تبليغ الدعوة ودوافعها وألوان نشاطها، وبيان كيف أمدت الجنود بقوة لا تقهر خلال فتوحاتهم، وكيف أن ضعف قوة الإسلام السياسية لم تحل دون استمرار « غزواته الروحية » دون انقطاع. ومن أبلغ الأدلة على ذلك - وفق « أرنولد » - كيف أن الأتراك السلاجقة والمغول قد اعتنقوا ديانة المغلوبين (أي المسلمين).

https://t.me/montlq

ثانيًا: لم يُسقط « أرنولد » من كتابه حركة الجيوش في عملية نشر الإسلام، ولكن ميّز بين حمل السيف لإكراه الناس على تغيير عقيدتهم، وبين حمله لإخضاع الكفار.

ثالثًا: لا يقصر « أرنولد » الدعوة السلمية على أوقات ضعف القوة الإسلامية فقط، وهو يقول في هذين الجانبين:

« وهكذا كان الإسلام منذ بدء ظهوره دين دعوة، من الناحية النظرية، أو الناحية التطبيقية. وقد كانت حياة محمد تمثل هذه التعاليم ذاتها، وكان النبي نفسه يقوم على رأس طبقات متعاقبة من الدعاة المسلمين، الذين وفقوا إلى إيجاد سبيل إلى قلوب الكفار. على أنه ينبغي ألا نلتمس الأدلة على روح الدعوة الإسلامية في قسوة المضطهد، أو عسف المتعصب، ولا حتى في مآثر المحارب المسلم، ذلك البطل الأسطوري الذي حَمَلَ السيف في إحدى يديه، وحمل القرآن في اليد الأخرى وإنما تلتمسها في تلك الأعمال الوديعة الهادئة، التي قام بها الدعاة وأصحاب المهن، الذين حملوا عقيدتهم إلى كل صقيع من الأرض. على أن هؤلاء الدعاة لم يلجأوا إلى اتخاذ مثل هذه الأساليب السلمية في نشر هذا الدين عن طريق الدعوة والإقناع، بخلاف ما زعم بعضهم، حينما جعلت الظروف القوة والعنف أمرًا مستحيلًا، يتنافي مع الأساليب السياسية »[١].

رابعًا: أن هدف « أرنولد » هو بيان كيف أن تحقق المثل الأعلى (الدعوة السلمية) لم ينفِ وجود حالات اضطهاد، كما ركز على العوامل الموضوعية القائمة لدى الشعوب المفتوحة أكثر من تركيزه على طبيعة الإسلام ذاته وجاذبيته لدى هذه الشعوب على نحو يسهل من قبول الدعوة بالطرق السلمية أو غيرها. وهو يقول في ذلك مستدعيًا المقارنة مع تاريخ انتشار المسيحية[٢]. فكذلك ظهر دعاة مسلمون، لم يكن شعارهم في وسائل دعايتهم إلا تلك العبارة القاسية التي فاه بها مروان آخر خلفاء بني أمية بقوله: « كل من لا يدخل في ديني، ويصلي صلاتي، ويتبع رأيي من أهل مصر، قتلته وصلبته ». كذلك لا يعد المتوكل والحاكم رسلًا (يقصد دعاةً) مثاليين في الإسلام، بقدر ما يعد مولانا إبراهيم رسول جاوة، وخواجة معين الدين خشتي في الهند، وغيرهما من كثيرين ممن اعتنقوا الإسلام بالوسائل السلمية دون غيرها.

---

(١) المرجع السابق (ص٢٨، ٢٩).

(٢) المرجع السابق (ص٣٠ - ٣٣).

https://t.me/montlq

ومع أنه قد يمكن الوقوف على ما هنالك من فرق واضح بين أساليب التحول إلى الدين بتأثير الاضطهاد، وبين الدعاية السلمية بطريق الإقناع، فإنه ليس من اليسير أن نتحقق البواعث التي حملت الداخلين في الدين على تغيير عقيدتهم...

... زِدْ على ذلك أن الأخبار التاريخية التي طالما تتحدث عن أعمال الدعوة قد سجلت دخول الناس في الدين الإسلامي من غير أن تحاول تحليل البواعث التي حملتهم على تغيير دينهم، ولا سيما أن هناك نقصًا واضحًا في المادة التي تتعلق بتاريخ الدعوة إلى الإسلام...

هل كانت تلك الدوافع التي دفعت إلى ذلك التحول سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية، أو أنها كانت دينية محضة؟ وسنشير من حين إلى حين إلى ما كان لكل من هذه البواعث من أثر في هذه السبيل.

« وينبغي أن يعلم القارئ منذ البداية، أننا لم نضع هذا الكتاب لدراسة تاريخ « الاضطهاد الإسلامي »، وإنما وضعناه لدراسة الدعوة الإسلامية في أنحاء العالم. فليس الغرض تاريخ الحالات التي استعملت فيها القوة لإدخال الناس في الدين الإسلامي، مما نجده منها مُفَرَّقًا في صفحات التاريخ الإسلامي. وقد عنى الكتاب الأوربيون ببيان هذه الحالات، حتى لم يعد ثمة خوف من إغفالها. وإن من الصعب إدراجها في نطاق تاريخ الدعوات... وإذا تتبعنا تاريخ الكنيسة المسيحية، فإننا نجد نشاط الدعوة مستمرًّا. وقد يلي عصر الحماسة التي أظهرها الرسل في نشر الدعوة جمودٌ وعدمُ اكتراث، وربما حلّ الاضطهاد والتنصير الدعوة الهادئة إلى « كلمة اللّه ». كذلك كانت الدعاية الإسلامية في التاريخ الإسلامي بين مدّ وجزر. ولكن لما كانت الغيرة التي عرفها العاملون على نشر الدين، ظاهرة جلية في بث كلٍّ من الديانتين، فإن من المناسب أن نفرد لتاريخ الدعوة دراسة خاصة. بحيث لا ينأى الاتجاه عن ذكر غير ذلك من المعلومات التي تتعلق بالحياة الدينية، على أن نحصر عنايتنا في دراسة مظهر من مظاهره، يكون له مميزاته الخاصة. وعلى ذلك ففي مقدورنا أن ندرس الأخبار التاريخية المتعلقة بهذه الدعوة، منفصلة عن أخبار الاضطهاد، في تاريخ الكنيسة المسيحية أو في تاريخ العقيدة الإسلامية، ولو أنه قد يكون هناك ما يبرر الخلط بين هاتين الديانتين أحيانًا...

* * *

- والمحطة الأخيرة مع نماذج الاستشراق التقليدي والحديث هي كتاب « ميشيل بوازار »:

https://t.me/montlq

إنسانية الإسلام[1]. فإذا كانت قراءة « توماس أرنولد » قد ألقت الضوء على مداخل وموضوعات إضافية لدراسة الفكر والتاريخ الإسلامي، تتجاوز الموضوعات التقليدية عن الخلافة والتعددية السياسية، بل والوظيفة الجهادية، ومن ثم تمتد إلى موضوعات أخرى ومصادر أخرى تتصل بالأفراد والجماعات، كما أن هذه القراءة نبهت إلى مدخل ثالث - إلى جانب مدخلي لويس وخدوري - من مداخل النظر لموضع الحرب والسلام، ليس من وظيفة الدولة الإسلامية فقط ولكن أيضًا موضعهما من الدعوة الإسلامية كوظيفة للفرد والجماعة والحاكم.

ونصل مع « ميشيل بوازار » إلى تبيان نقلة نوعية إضافية في اقترابات دراسة العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي منهجًا ومضمونًا. وهي الاقترابات التي ما زلنا - عبر هذا المسار الممتد من المراجعة في الأدبيات المتنوعة - نحاول أن نبين كيف تمثل في حد ذاتها جذورًا فكرية وفلسفية متنوعة لمراجعة مفهوم العلاقات الدولية، بل مجال دراسة العلاقات الدولية ذاته - من كونه مجرد مفهوم سياسي أو اقتصادي - سياسي، إلى كونه مفهومًا حضاريًا، وبكل ما يعنيه ذلك من دلالات بالنسبة لمستويات التحليل وأنماط القضايا، والعلاقة بين الداخل والخارج، بل وبكل ما يعنيه ذلك من دلالات بالنسبة لتنوع مصادر دراسة العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي. **وتتلخص قراءتي لـ « بوازار » فيما يلي:**

من ناحية: عنوان الكتاب دالٌّ شكلًا ومضمونًا. فهيكل الكتاب رأسيًا وأفقيًا يبدأ من الإنسان وينتهي إلى الإنسان. مرورًا بكل أبعاد الإسلام ومناطقه؛ عقيدة وشريعة وعبادات وأخلاقًا وقيمًا وفقهًا للمعاملات ووصولًا إلى سبل انتشار الإسلام ووسائله حربًا وسلمًا وإلى أسس وقواعد التعامل مع غير المسلمين. **بعبارة أخرى،** فإن المنظومة المتكاملة

---

(١) ميشيل بوازار، إنسانية الإسلام، ترجمة د. عفيف دمشقية، بيروت: منشورات دار الآداب (١٩٨٣م).

- الجزء الخاص عن الجهاد ترجم للإنجليزية وتجده منشورًا بمفرده تحت عنوان:

Jihad: a Commitment to Universal Peace Preface, translated by: The American Trust Publications.

- كذلك انظر قراءة متميزة للكتاب قدمها د. عماد الدين خليل في: مجلة إسلامية المعرفة، العدد (٤٩)، وهي وإن كانت قراءة متأخرة زمنيًا - أي بعد ما يقرب من العقود الثلاثة بعد نشر الكتاب في أواخر السبعينيات، وبعد ما يزيد عن العقدين من نشر ترجمته العربية، إلا أن القراءة تتسم بالعلمية والشمول وتتوجه في مرحلة مهمة النظر إلى مثل هذه الأعمال التي لم تلقَ من الاهتمام ما لقيته أعمال غربية أو عربية إسلامية ذات طابع صدامي من اهتمام، وتشارك قراءتي مع قراءة د. عماد خليل في الكثير من الاستنتاجات، وإن اختلفت بالطبع دواعي القراءتين وأهدافهما.

https://t.me/montlq

التي يقدمها « بوازار » عن الإسلام تجد صداها وانعكاساتها على قضايا عديدة ومنها ما يتصل بالعلاقات الدولية. هذا فضلًا عن أن هذه المنظومة المتكاملة الأبعاد تتمحور - وفق رؤية « بوازار » - حول مفهوم الإنسانية بالمعنى الإسلامي، أي المعنى الإيماني، الأخلاقي القيمي، وهذا بدوره ينعكس على كل مجالات الحياة.

فإذا كانت عقيدة الإسلام: التوحيد تلخص مكنون العلاقة بين اللّٰه والإنسان وطبيعتها، ومكنون العلاقة بين المؤمنين بنفس العقيدة، ومكنون العلاقة بين جوانب الحياة المختلفة المادية وغير المادية، فهي - أي العقيدة - تفسر طبيعة المجتمع المسلم في مواجهة القوى المضادة، كما تفسر الارتباط بين العقيدة وبين كلٍّ من السياسي والاقتصادي... إلخ.

أي تفسر العلاقة بين ما هو ديني وما هو غير ديني، وبين العديد من الثنائيات على نحو يحمي من التشتت والازدواج. وهذه العقيدة وما ترتب عليها بالنسبة لعقل المؤمن ولضميره وأعماله معًا في كل شيء - انعكست على جميع مجالات الحياة، بما فيها العلاقات الخارجية للأمة الإسلامية؛ حيث كانت المنطلق نحو منظومة قيمية وأخلاقية تكون بمثابة المقياس لجميع المواقف بحثًا عن الفهم وعن الحلول، كما ارتبطت العقيدة بالشريعة المنظمة لكافة جوانب حياة المسلم. كل هذا، أي الانطلاق من العقيدة نحو الشريعة والقيم والأخلاق، والتلاحم بينهم كمنظومة - كان لا بد وأن يفرز ويولد مفهومًا للإنسانية الإسلامية تختلف عن الإنسانية التي رسمتها الفلسفة الغربية. فالإنسان المسلم - المستوعب للعقيدة وللشريعة وللأخلاق الإسلامية - يحقق وضعًا متوازنًا بين ذاتية الفرد وبين الجماعة، وبين العالم وبين الكون.

ومن ناحية ثانية: إن هذه المنظومة المتكاملة للإسلام التي قدمتها رؤية « ميشيل بوازار » عنه - كانت في نظره السبب الأساسي لانتشار الإسلام بسرعة خلال القرون الأولى. وبذا، فلقد قدم ما لم يقدمه « أرنولد » الذي اكتفى بالإشارة إلى الحماسة للرسالة وأثرها على أساليب الدعوة دون التوقف عند طبيعة الرسالة ومدى تأثير هذه الطبيعة على قبولها من عدمه.

كذلك كانت هذه المنظومة ذات تأثير أيضًا على سبل نشر الإسلام، ومن ثم عدم استخدام القوة والقسر والفرض بين هذه السبل. وفي هذا يقول « ميشيل بوازار »: إن مفهوم الإسلام عن الإنسان والجماعة والعالم ينعكس على الهدف من الحرب وعلى

https://t.me/montlq

طريقة سير المعارك، وطرق التعامل مع الأعداء، بحيث لا تتعارض الحرب مع المبادئ الإسلامية (العدل) ومع أخلاقيات الإسلام وبالطبع مع شريعته.

حقيقة، وقد يكون آخرون - وليس « ميشيل بوازار » فقط - قد تناولوا قواعد وأحكام فقه القتال والسلم في الإسلام وأهداف وأسباب الحروب، ولكن رؤية « ميشيل بوازار » تبين أن الفقه الإسلامي للعلاقات الخارجية، وخاصة الفقه العام الكلي - المتصل بأصل رؤية الإسلام للعلاقة مع الآخرين حربًا أم سلمًا - ليس أحكامًا فقط ولكنه أيضًا فكر ورؤية للعالم، يساعد فهمها على فك الاشتباك بين الاتجاهات المتقابلة حول هذا الأصل. فهو ليس حربًا فقط أو سلمًا فقط. ولكن حربًا أو سلمًا وفق الظروف، فضلًا عن نمط من الحرب دون غيرها. ويقدم « ميشيل بوازار » في الفصل الخاص بالجهاد رؤية متكاملة.

فإن « ميشيل بوازار » يقول: إن الحرب في الإسلام هي وسيلة وهدف، وهي لا تضع الشعوب بعضها أمام بعض، ولكن تضع المقاتلين في مواجهة بعضهم البعض؛ ولذا فإن القتال في الإسلام - في نظر « ميشيل بوازار » - هو بشكلٍ من الأشكال ممارسة حضارية وتعزيز للقيم الحضارية الأصيلة ومنع العدوان عليها. ونلاحظ هنا أن مقارنة « ميشيل بوازار » بين الخبرة الإسلامية والخبرات الأخرى - وخاصة في الحضارة المسيحية الغربية - تقوده إلى إقرار البون الشاسع، وليس التشابه - كما بين « أرنولد » في مقارنته بين أساليب الانتشار السلمي والاضطهاد في الخبرتين - ولهذا فهو يستدعي مستنكرًا إخراج مؤسسي القانون الدولي الأوروبي المسلمين من دائرته لاعتبارهم كفرة لا يستفيدون من قانون الحرب، وفي المقابل يعتبرون أن « الجهاد المقدس » عند المسلمين ليس إلا تعبيرًا عن تعصب المسلمين الديني. كذلك في حين يشير « ميشيل بوازار » إلى خبرة « الاستعادة » الإسبانية للأندلس التي قامت على طرد المسلمين أو قهرهم على التنصُّر، فهو يستدعي في المقابل خبرة الإسلام في حماية « الكتابيين » حماية إلزامية بمقتضى الشريعة على أساس أن حقوق الإنسان غير المسلم محفوظة ومُصانة بالشريعة وما لها من إلزام ديني يفوق إلزام الميثاق العالمي لحقوق الإنسان. كما يعتبر « ميشيل بوازار » مجال معاملة الأسرى من أبرز المجالات توضيحًا لانطباق منظومة القيم الإسلامية وشريعته على مجال الحرب.

ومن ناحية ثالثة وأخيرة: يوضح لنا ذلك التكامل بين رؤية « ميشيل بوازار » ومدخله

https://t.me/montlq

لمنظومة الإسلام الكلية وبين رؤيته عن الحرب والسلام في الإسلام - أن مدخل « ميشيل بوازار » للإسلام - ابتداءً - مدخل إنسانيّ حضاري يبدأ من الفرد إلى الجماعة إلى العالم. وهذا المدخل يقود « ميشيل بوازار » إلى رؤى مغايرة لتلك التي يقدمها من يبدأون من القضية الجزئية ذاتها؛ أي فقه الحرب والسلام ومن مدخل فقهي سياسي جزئي بالأساس. بعبارة أخرى، يقدم « بوازار » قراءة فكرية قيمية للفقه العام ولأحكام الفقه الجزئية الخاصة بالعلاقات الخارجية وقت السلم والحرب، في حين يقدم آخرون إما قراءة فقهية محضة (وأغلبها كتابات المفكرين المسلمين) أو قراءة قيمية محضة إما تنقد أو توضح الرؤية الكونية للإسلام بأبعادها المعرفية والقيمية والشرعية.

ومن ثم، فإن منهج « ميشيل بوازار » الذي يبين الرابطة بين رؤية الإسلام للعالم وبين موقفه من الحرب، أي المنهج الذي يبين العلاقة بين القيم كإطار مرجعي وبين الأحكام الفقهية - هو منهج قيمي واقعي بمعنى أنه يبين وسطية الإسلام - في أمور الحرب والسلام على حدٍّ سواء - باعتبارها أساسًا في رؤية الإسلام للعالم. فهي رؤية إنسانية من ناحية ولكنها لا تمنع أو تحرم القوة والحرب عند الضرورة من ناحية أخرى؛ ولذا تنظمها لتصبح ممارسة حضارية. ومما لا شك فيه أن هذا المنهج لا ينعكس فقط على الرؤية من القضية الكبرى (محرك العلاقات) أي الجهاد ومتى يكون السلم ومتى يكون الحرب، ولكن تنعكس بالطبع على مستويات أخرى: التقسيم للعالم، وأدوات الجهاد.

ولعلنا هنا نستحضر ما سبق وقدمناه عاليًا من تحليلٍ لأطروحات د. أبو سليمان، الذي قدم نقدًا للمنهاجية التقليدية الفقهية التي أسفرت عن أن الأصل هو الحرب في إطار تقسيم الدُّور إلى دار حرب ودار سلم، ومن ثم دعا د. أبو سليمان لمنهاجية جديدة تنطلق من المبادئ والقيم الإسلامية التي تعكس « الرؤية للعالم في الإسلام ». ناهيك بالطبع عن استدعاء نتائج مشروع العلاقات الدولية في الإسلام الذي انطلق من الدعوة كأساس للعلاقات الدولية في الإسلام، ومن القيم (مقاصد، وشريعة، وسننًا...) كإطار مرجعي لقراءة التاريخ والفكر والواقع، سعيًا لتقديم مدخل حضاريّ إسلامي لدراسة العلاقات الدولية.

خلاصة القول من واقع هذه المراجعة لبعض كلاسيكيات الاستشراق حول العلاقات الخارجية في الإسلام، هي أن قراءتنا المستهدفة في الفكر الإسلامي للعلاقات الدولية

https://t.me/montlq

لا يمكن أن تقتصر على « الفقه » بالمعنى الجزئي، وخاصة إذا كان مجردًا من فكر ومن رؤية الفقيه للعالم. ومن ثم، فإن هذه القراءة لا بد وأن تمتد بحثًا في ما يسمى « رؤية الإسلام للعالم » وتجلياتها المعرفية والفكرية... وهو مدخل أساسي من مداخل دراسة الفكر الإسلامي وهو الذي سيحقق المراكمة على الأدبيات العربية الكلية تحت عنوان العلاقات الدولية في الإسلام، من حيث مكونات ومصادر الفكر التي في حاجة للبحث عنها؛ ذلك لأن اقتراب الفقه السياسي فقط ليس كافيًا بمفرده لأغراض البحث من مدخل حضاري إسلامي للعلاقات الدولية. وهو المدخل الحضاري الذي لا يسعى إلى رسم خريطة الاتجاهات الفقهية كهدفٍ في حدِّ ذاتها، ولكن كمنطلق أيضًا لشرح كيفية تطورها مع تغير أحوال الأمة. وهو التطور الذي يظل يحكم إطارًا كليًّا ثابتًا (الرؤية للعالم ومنظومة القيم والأخلاق) مهما تغيرت هذه الاتجاهات، فضلًا عن أن تغيرها هو استجابة لمتطلبات الاجتهاد والتجديد.

وإذا كانت النماذج الفكرية تمثل مدخلًا آخر من هذه المداخل لدراسة العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي (كما اتضح من مراجعة أدبيات المجموعة الثانية)، فيبقى مدخلان آخران؛ هما: مدخل النص ومدخل المفاهيم. وهذا يقودنا إلى المجموعة الفرعية التالية من الأدبيات « الجزئية » في قضايا العلاقات الدولية في الإسلام.

* * *

ثانيًا: أدبيات جزئية عربية واستشراقية في قضايا العلاقات ومفاهيمها:

الجهاد، القوة، الدعوة، الوحدة، التعددية، الأمة الإسلامية، الدولة الإسلامية، العالم الإسلامي، الأمن، الصراع، الإنسانية، الخصوصية، العالمية، التدافع، التداول، التعارف، العمران، الحوار... إلخ جميعها مفاهيم تتصل بالأبعاد النظرية لدراسة العلاقات الدولية من منظور حضاري إسلامي مقارن بمفاهيم منظورات أخرى في العلم. الدافع إلى والمحرك للعلاقات من ناحية، ومستوى التحليل والفواعل من ناحية ثانية، والعمليات والأدوات من ناحية ثالثة، والمفاهيم والقضايا من ناحية رابعة. أبعاد أربعة أساسية تتمحور حولها دراسة المنظورات المتقابلة في مجال العلاقات الدولية، وأحدها هو منظور حضاري إسلامي[1]، ومن ثَمَّ، يمكن تسكين المفاهيم السابقة على صعيدها.

(١) حول الأبعاد المقارنة لهذه الأبعاد بين منظور إسلامي ومنظورات غربية، انظر: د. نادية محمود مصطفى، إشكاليات البحث... مرجع سابق، الجزء الثاني.

https://t.me/montlq

هذا، وكل مفهوم يقع ضمن شبكة من المفاهيم المتصلة، وكل منظومة تناظر بعدًا من هذه الأبعاد النظرية الأربعة؛ فعلى سبيل المثال يمكن تصور المنظومات الأربع التالية: الجهاد والقوة والدعوة، الوحدة والتعددية والأمة والأقليات والدولة، والأمن والصراع والإرهاب والتدافع، والتداول والعمران والتنوع والتعارف والحوار والإنسانية والخصوصية والعالمية والعولمة والحرية والعدالة والمساواة وحقوق الإنسان. وعملية بناء هذه المفاهيم عملية معقدة ومركبة تمتد ما بين مصادر فكرية متنوعة وما بين خبرات تاريخية وما بين دلالات واقع راهن. ومن ثم، فلكل مفهوم ذاكرة ولكل مفهوم جذور فلسفية وفكرية أيضًا. ومن هنا، أحد جوانب أهمية دراسة الفكر الإسلامي في مجال العلاقات الدولية، أي الأهمية المرتبطة بالغاية التنظيرية كما سبق الشرح في الفصل الأول من هذا الكتاب.

ومن الملاحظ أن هذه الغاية التنظيرية، لم تطل برأسها بين نتائج مراجعة مجموعات الأدبيات السابقة، وحتى الآن، ومن هنا تتضح أهمية هذه المجموعة الفرعية من الأدبيات ذات الاقترابات الجزئية من مفاهيم محددة في مجال العلاقات الدولية في الإسلام. وإن كانت ترتبط بالطبع - بدرجة أو بأخرى - بالقضية الكبرى الكلية السابق شرحها في مجموعة الأدبيات الكلية. ويجدر الأخذ في الاعتبار أيضًا، أن بناء المفاهيم كمدخل في دراسة الفكر الإسلامي بصفة عامة، يعتمد معايير للتصنيف تختلف عن معيار تصنيف مدخل العلاقات الدولية لها، فالأخير يعتبرها من الجذور الفكرية للأبعاد التنظيرية لدراسة العلاقات الدولية، في حين أن معايير مدخل الفكر الإسلامي تقوم مثلًا على التمييز بين مفاهيم تأسيسية (التوحيد)، ومفاهيم تأصيلية (العدالة والتزكية والعمران) ومفاهيم بنائية، ومفاهيم نوعية[1].

ومن ثم، فإن ما يتصل بالعلاقات الدولية من مفاهيم هو فرع من فروع أخرى تنبني جميعها وتنطلق من مفاهيم تأسيسية كبرى هي بمثابة « مفاهيم مظلة » تتشكل منها وتدور حولها الرؤية للعالم في التصور الإسلامي وتجلياتها المعرفية والفكرية والنظرية. مما يؤكد مرة أخرى كيف أن الداخل والخارج من منظور إسلامي هما امتدادات لبعضهما البعض.

ومن الملاحظ أيضًا أن الاقترابات الجزئية للأدبيات محل الاهتمام هنا تصب

(١) انظر حول هذه المعايير: د. سيف الدين عبد الفتاح، القيم مدخل مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق.

https://t.me/montlq

في مجالين أساسيين من المجالات الثلاثة التي نستقصي الفكر الإسلامي حولها؛ وهما مجال « العلاقات البينية »، ومجال « العلاقات مع الآخر ». أما المجال الثالث فهو المتصل بالنموذج الداخلي. ولقد سبق وجرى تناوله في المجموعة الثانية من الأدبيات المتصلة بالفكر الإسلامي، وخاصة فكر القرون الثلاثة الأخيرة؛ حيث تبين لنا تحول قضايا « النموذج الداخلي » إلى قضايا ذات أبعاد خارجية واضحة في ظل توالي الهجمة الأوروبية الثانية على العالم الإسلامي. ولقد سبق ونوّهنا في موضعه، إلى دلالة اتخاذ أدبيات الفكر الإسلامي عن هذه المرحلة، لمفاهيم الإصلاح والنهضة... إلخ منطلقًا وارتكازًا لها مع استدعاء أبعادها الدولية المتصلة بالوحدة والجهاد والاستعمار والتغريب. وهذه الدلالة هي أن أدبيات الفكر الإسلامي ما زالت تعتبر أن الداخل هو مجالها الأساسي وأن الخارج ليس إلا امتداد له.

وفي المقابل، فإن الأدبيات التي نشير إليها هنا إنما اتخذت منطلقًا لها المجالين الآخرين وهما خارجيان بطبيعتهما (إذا اعتبرنا أن العلاقات البينية التي تحولت تدريجيًّا من المركزية في ظل خلافة واحدة إلى تعدد خلافات إلى تعددية سياسية إلى تجزئة - إنما هي علاقات خارجية ثم دولية).

وإذا كانت نماذج هذه الأدبيات تقدم جهدًا علميًّا لازمًا لبناء بعض المفاهيم على نحو يخدم أغراض التنظير بالمعنى السابق توضيحه، أي من خلال توظيف الفكر الإسلامي (التراثي والمعاصر)، للتنظير السياسي وعلى نحو يحقق الأصالة في مواجهة استهلاك مفاهيم الغرب، وإذا كانت هذه الأدبيات أيضًا تقدم عرضًا أفقيًّا للنماذج الفكرية في العصور المتتالية من حيث تأصيلها لمفهوم محدد وعلى نحو يمثل تاريخًا للأفكار وليس مجرد بناء المفهوم، وبالرغم أن بعض هذه الأدبيات الجزئية التي تركز على مفهوم محدد (في مجال محدد) يستدعي بدرجةٍ أو بأخرى مفهومًا آخر في مجالات أخرى، إلا أن هذه الاقترابات الجزئية (سواء الأفقية: تاريخ تطور مفهوم واحد، أو الرأسية: بنائية باستخدام مصادر وأدوات ونماذج متنوعة: فكرية وتاريخية بل وقرآنية) لبناء مفهوم واحد لا تفي جميعًا بالجانب الآخر الذي تطرحه دراسة العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي، ألا وهو نمط تطور العلاقة بين المجالين: الوحدة الإسلامية، والعلاقة مع الآخر. ناهيك بالطبع عن علاقتهما بالمجال الأول « النموذج الداخلي »؛ الوضع الداخلي في داخل الأمة.

هذا في حين أن البحث في هذه العلاقة الثلاثية يمثل دافعًا أساسيًّا من دوافع هذه

https://t.me/montlq

الدراسة؛ حيث إنها منطلق لبيان مسار تطور الفكر الإسلامي عبر مرحلة الصعود: القوة والفتح والوحدة، ثم مرحلة التراجع: التدهور والدفاع والتعددية، ثم مرحلة السقوط: الضعف والاستعمار والتجزئة. كما تساعد دراسة نمط هذه العلاقة الثلاثية عبر هذا المسار الممتد زمنيًّا على بحث إشكالية العلاقة بين الداخلي والخارجي، وإشكالية العلاقة بين الأمني الخارجي/ الإصلاحي الداخلي، وإشكالية الوطن/ الأمة وهكذا... وجميعها إشكالات انطلقت منها مراجعتنا للأدبيات بحثًا عن موضعها من دراسات الفكر الإسلامي حول العلاقات الدولية.

وحيث لا يمكن التوقف عند تفاصيل ومصادر هذه الخريطة الغنية لهذه المجموعة من الأدبيات، فأكتفي باستدعاء ثلاثة نماذج من المفاهيم تساعد على توضيح ماهية الملاحظات المطروحة عاليًا حول جذور التنظير لبعض المفاهيم وحول مسار العلاقة ثلاثية المجالات. وهذه النماذج عن مفهوم القوة، الجهاد، الدولة الإسلامية، الأمة الإسلامية.

- من ناحية: تمثيل مفهوم القوة مفهومًا مركزيًّا في علم العلاقات الدولية:

ولذلك فهو محور مهم ومنطلق أساسيّ للجدل بين المنظورات المقارنة. ويقدم منظورًا إسلاميًّا تراكميًّا على هذا الصعيد. وتنوعت جهود تأصيل هذا المفهوم وتعددت منطلقاتها[(١)]. وتقدم دراسةُ د. مصطفى منجود عن مفهوم القوة المقارن لدى كلٍّ من الغزالي ومكيافيللي محاولةً متميزة من جانب أستاذ في الفكر السياسي للتأصيل المقارن لمفهوم من المفاهيم المحورية في السياسة بصفة عامة والعلاقات الدولية بصفة خاصة وهو مفهوم القوة، انطلاقًا من مصادر التراث السياسي المقارن: الإسلامي والغربي، وتنطلق الدراسة من المقارنة بين النموذجينِ المعرفيينِ لحضارة كلٍّ من المفكرين وانعكاسها على المنظومة القيمية والسياسية... لكل منهما، وبهذا تكون قد ساهمت في التأصيل المقارن للمفهوم بين المنظور الواقعي والمنظور الإسلامي وذلك من خلال مصادر تراثية فكرية بالأساس.

---

(١) وحول مفهوم القوة و مفهوم الدعوة، انظر:

- د. سيف الدين عبد الفتاح، مدخل القيم ... مرجع سابق (ص٣٤٥) وما بعدها (ص٤١٦) وما بعدها.
- محمد حسين فضل اللّـه، الإسلام ومنطق القوة، بيروت: الدار الإسلامية (ط٣)، (١٩٨٦م).
- د. مصطفى منجود، القيم والنظام المعرفي في الفكر السياسي: رؤية مقارنة في إسهامَي الغزالي ومكيافيللي، مجلة إسلامية المعرفة، العدد (١٩)، شتاء (١٩٩٩م)، (ص٣١ - ٨٣).

https://t.me/montlq

كما نجد أن دراسة العلّامة « محمد حسين فضل اللَّه » تسلك منهجًا آخر؛ حيث تبدأ تأصيل مفهوم القوة من بيان موقعها من العقيدة (قوة اللَّه، قوة الإنسان والعلاقة بينهما).

ثم تتناول منطق القوة في مواجهة الطغيان، باعتبار القوة ظاهرة داخلية أيضًا تتصل بالسلطان ونظام الحكم والعلاقة بين الحاكم والمحكوم وخاصة من حيث موقف المحكومين من أنماط قوة الحاكم طغيانًا أو ظلمًا. وعلى مستوى ثالث يتناول الشيخ « فضلُ اللَّه » عناصر أربعة للقوة؛ وهي القوة الروحية، وخاصة من مدخل وسائل الاستعمار لتدميرها، والقوة الاجتماعية والقوة العددية والقوة الأخلاقية. ويبحث الشيخ « فضل اللَّه » تجليات القوة في مجال الدعوة وعلاقتها بالجهاد من ناحية وفي مجال التغيير في الداخل من ناحية أخرى. ويتضح من هذا الطرح كيف أن التأصيل القرآني بالأساس وليس التأصيل من مصادر فكرية هو الغالب على هذا العمل، ناهيك عن جمعه بين الداخل والخارج عند البحث في تجليات القوة وليس عناصرها؛ حيث يغلب على الرؤية عن تلك الأخيرة العناصر الروحية، الأخلاقية الإيمانية، مما يدعو إلى التساؤل أين عناصر القوة المادية؟

ولعل آخر جزئية في الكتاب التي يقول فيها الشيخ فضل اللَّه: « القوة التي تزيد والتربية في اتجاه القوة » تبين أن العناصر غير المادية للقوة هي المنطلق والابتداء سواء قادت إلى العناصر المادية أم لم تقد.

وإذا كان الشيخ حسين فضل اللَّه نموذجًا من نماذج أعلام الفكر الإسلامي الشيعي المعاصر، وإذا كان الإمام الغزالي من أعلام التراث الإسلامي السني، وكلاهما قدّم رؤية قيمية عن القوة، فما هو موقف نماذج أخرى عبر مسار تاريخ الفكر الإسلامي؟ وكيف انعكست هذه الرؤى عن القوة عبر التاريخ على تشخيص أسباب القوة والضعف في صعود ثم سقوط الأمة ودولها؟ ولعل هذه الأسئلة تبين كيف يمكن الانتقال من التنظير إلى خصائص المسار الحضاري والربط بينهما من خلال البحث في مفهوم محدد. ولعل هذا هو ما قدمه د. سيف الدين عبد الفتاح في تأصيله المقارن بين مفهوم القوة في المنظورات الغربية، وانطلاقًا من الخصائص الفلسفية والمعرفية لهذه المنظورات، وبين مفهوم القوة من منظور إسلامي حضاري انطلاقًا من الخصائص الفلسفية والمعرفية لهذا المنظور. وبيّنت هذه الدراسة المقارنة كيف أن سيادة المنطلقات المادية في الرؤى

https://t.me/montlq

الغربية تقابلها سيادة المنطلقات القيمية في الرؤى الإسلامية، ولكن على نحو لم يسقط الاعتبارات المادية أيضًا للقوة شكلًا ومضمونًا. وعلى هذا النحو يكون سيف الدين عبد الفتاح قد قدم تأصيلًا ارتكن على عدة مصادر: أصولية، تراثية فكرية، ومعاصرة، وبيّن هذا التأصيل كيف أن مفهوم القوة مفهوم مفتاح ومركزي في التنظير الغربي في حين أن الدعوة – وليس القوة – هي المناظر في الطرح الإسلامي.

– ومن ناحية ثانية: لم ينل مفهوم إسلامي حظًّا وافرًا من الدراسة، من منظور إسلامي أو منظورات غربية، مثل ما ناله مفهوم الجهاد[١]:

وإذا كان مفهوم القوة، مفهومًا مركزيًّا ومفتاحًا في الفكر السياسي الغربي بصفة عامة وفكر الواقعية السائد على دراسة العلاقات الدولية من منظور غربي، وإذا كان المفهوم المقارن الإسلامي للقوة، قد سبق تقديمه إلا أن المفهوم المفتاح والمركزي في منظور العلاقات الدولية، ليس هو مفهوم القوة، ولكن الجهاد لدى الغالبية والدعوة لدى البعض.

وبقدر ما تختلف المنظورات الغربية حول مفاهيم القوة، بقدر ما تختلف المدارس والاتجاهات الإسلامية، وليس الاستشراقية فقط حول مفهوم الجهاد، وهو الأمر الذي ولّد خطابات مختلفة حول أبعاده الراهنة على نحو دفع البعض للقول بأن حالة الغموض أضحت تحيط بالمفهوم (اسبوسيتو)، كما دفع البعض الآخر للتساؤل: كيف لنا أن نفهم الجهاد إلا من خلال بناء المفهوم وانطلاقًا من رسم خريطة اتجاهات تعريفه الإسلامية والاستشراقية؟ وبيان أسباب الاختلافات بينها، وتحديد كيف يستدعي ذلك المفهوم مفاهيم أخرى، مثل تقسيم الدور ومثل قضية الدعوة ذاتها، وكيف يمكن أن نرد الاعتبار

---

(١) حول مفهوم الجهاد، انظر على سبيل المثال:

رودولف بيترز، الإسلام والاستعمار: عقيدة الجهاد في التاريخ الحديث، القاهرة: دار شهدي للنشر بالتعاون مع المعهد الهولندي للآثار المصرية والبحوث العربية، نشرت الترجمة (بدون ذكر اسم المترجم) بإذن خاص من دار نشر Mouten Publishers (١٩٨٥م).

ميشيل بوازار، مرجع سابق.

- J. Esposito, Unholy War: Terror in the Name of Islam, Oxford University press, (2002), ch.2.

- Nadia M. Mostafa, The Missing Logic in Discourses of Violence and Peace in Islam, (in): Abdul Aziz Said, Mohammed Abu- Nemer, Meena Sharify- Funk (eds.), Contemporary Islam: Dynamic not Static, London and New York: Routledge, 2006.

– ظافر القاسمي، الجهاد والحقوق الدولية العامة في الإسلام، بيروت: دار العلم للملايين (١٩٨٢م).

https://t.me/montlq

لهذا المفهوم الذي اكتسب تدريجيًّا مع التدهور في أحوال الأمة والاحتلال والتجزئة والاستعمار الجديد والعولمة - سمعة سيئة (د. نادية مصطفى).

ومما لا شك فيه أن مناهج الاقتراب من المفهوم تختلف أيضًا وتتنوع فإذا كان البعض يقتصر على تقديم اتجاهات التأصيل الفقهي، فإن البعض الآخر يمتد من رؤية العالم الإسلامية ليحدد منطلقات النظر للجهاد باعتباره عملية كلية وقيمة ممتدة وليست مجرد حرب دفاعية أو حرب هجومية (ميشيل بوازار)، وفريق ثالث يقدم مجرد رصد لرؤى مفكرين مسلمين في مراحل متتالية دون أيِّ تصنيفٍ لهم ولكن على نحو يستدعي - بطريقة مباشرة أو غير مباشرة - ما يسمى تجليات التحول من النظرية التقليدية إلى النظرية الحديثة، ومن أهم هذه التجليات الانتقال من النظر للجهاد باعتباره حربًا هجومية أو دفاعية إلى النظر إليه باعتباره حربًا وسلمًا أيضًا (ظافر القاسمي)، وجهود أخرى تضع الجهاد كقيمة مفتاحية وكمدخل من مداخل منظومة سباعية للقيم تمثل مدخلًا منهاجيًّا أو إطارًا مرجعيًّا لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام (د. سيف الدين عبد الفتاح)، وأخيرًا هناك جهود رصينة تدرس التطور في مفهوم الجهاد من خلال منهاجية أكثر تركيبًا تجمع بين دراسة تطور التأصيل الفقهي والتطور في الوقائع التاريخية والتطور في الرؤى الفكرية والممارسات (ردودولف بيترز). ومن ثم فهي تقترب من مجال العلاقة بين العالم الإسلامي والغرب من مدخل عقيدة الجهاد أكثر من كونها تقوم على بناء المفهوم ذاته. بعبارة أخرى، فإن « بيترز » يعتبر مفهوم أو عقيدة الجهاد هي مفتاح العلاقة بين المسلمين والغرب، وهو توجه أقل تحيزًا من توجه الكتابات التي تتخذ عنوانًا لها: الحرب في الإسلام، ثم تستدعي في داخلها مفهوم الجهاد وهي في معرض شرح نظريات الحرب، كما لو أن الجهاد هو الحرب فقط.

وأتوقف هنا بقدرٍ من التفصيل عند هذا النموذج؛ لأنه يستدعي « الفكر الإسلامي حول الجهاد » وليس مجرد فقه وأحكام الجهاد، فضلًا عن أنه يضيف جانب الحركة والممارسة. وهذا النموذج - وهو استشراقي حديث - مثله مثل « برنارد لويس » ومجيد قدوري - يهتم بإشكالية الفارق بين المثل والواقع. ومن ثم فإن الخط الأساسي في التحليل والناظم له هو كيف حدث التحول مما يسميه « النظرية التقليدية » أو عقيدة الجهاد التقليدية، أي التأصيل الفقهي (هدف الجهاد وحكمه، دار السلم ودار الحرب، الدعوة، أحكام وقواعد الحرب، التجارة مع الأعداء، الأسرى.... انتهاء الجهاد)، إلى

https://t.me/montlq

ما يسميه عقيدة الجهاد في الإسلام المعاصر. (كتابات الحشد والتعبئة والاستنفار في مناسبات ذات دوافع سياسية واضحة، الكتابات التي تذكر المسلمين بالجهاد ولكن يشوبها الطابع الدفاعي ضد الهجوم الغربي على الإسلام والمتمثل في مقولة نشر الإسلام بالسيف وتشويه الإسلام من خلال تقديمه كعقيدة عنف وتعصب)، وعليه، فما بين شرح هاتين النظرتين التقليدية والحديثة يتناول الكتاب حركات الجهاد والمقاومة عسكريًّا للاستعمار في الهند، الجزائر، السودان، مصر، ليبيا، السلطان عبد الحميد، فلسطين.

والجدير بالملاحظة هنا والتنويه إليه هو نمط مداخل تحليل حركات المقاومة الجهادية؛ حيث اقترنت دراسة الحركة العسكرية بتقديم الإطار الفكري الذي حرّكها (المهدية، السنوسية، عبد القادر الجزائري، أحمد عرابي...). من ناحية وتحليل البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ودورها إلى جانب العامل العقيدي في إفراز هذه الحركات وتشكيل مسارها وتحديد نتائجها من ناحية أخرى، والمقارنة من ناحية ثالثة بين حركات الجهاد العسكري الكبرى (في الهند، والسودان، وليبيا، والجزائر). وتدفعنا هذه المقارنة المركبة لطرح السؤال التالي:

كيف أن الدافع العقيدي، وإن كان قد ساعد على التغلب على اختلال موازين القوى المادية لصالح الاستعمار، كذلك وإن لم يكن بمفرده كافيًا لتحقيق التغلب على عملية الاحتلال، إلا أنه ظل الأساس لاستمرار المقاومة ورفض الاستعمار والتغريب بأساليب متنوعة؛ ولهذا تبدو لنا منطقة بحثية مهمة: كيف تناولت كتابات رموز وأعلام الفكر الإسلامي خلال القرون الثلاثة الماضية إشكالية العلاقة بين المادي وغير المادي في المواجهة مع الاستعمار؟ هل يكفي البعد العقيدي بمفرده محفزًا أو دافعًا أم هو في حاجة للأسباب؟ ومن هنا تتداخل قضية الإصلاح لبناء عناصر القوة مع قضية المقاومة العسكرية باعتبارها من عقيدة الجهاد وشكلًا أساسيًّا من أشكال مقاومة الاستعمار، ليس كبديل كامل للشكل الأول في كل الحالات ولكن باعتبارها إطارًا ووعاءً وحائطًا يحمي هذه المقاومة العسكرية ويمكنها من الاستمرار والنجاح. ولقد سبق لنا في المجموعة الثانية من مراجعة الأدبيات أن طرحنا الاتجاهات الفكرية حول الإصلاح كاستجابة ضد الاستعمار وآثار ذلك الأخير على جهوده. ولهذا تبدو أهمية اقتراب جزئي آخر، غير اقتراب المفاهيم وهو اقتراب النموذج الفكري الذي يقدم أعلام وشوامخ الأمة فكرًا أو حركة، وكيف قدروا نمط العلاقة بين هذين البعدين (نتذكر تحليل محمد عبده لأسباب فشل

https://t.me/montlq

ثورة عرابي، ونتذكر تحليل المودودي لأسباب فشل حركة الشهيد إسماعيل، ونتذكر تحليل د. جابر الأنصاري لفشل حركة المهدية) ومن جهة أخرى: هل يقدم المستشرقون تفسيرات أخرى؟ (تعدد الخلافات الإسلامية، بعض الفتاوى الموالية للاستعمار؛ لأنها بررت قبول الأمر الواقع مثل فتاوى الدعوة للهجرة نتيجة الاحتلال أو فتاوى منع القتال في دار السلم...) وماذا قدم في هذا الكتاب « بيترز » من تفسير؟

في ضوء المقارنة بين فكر وممارسات النظرية التقليدية وبين النظرية الحديثة يقدم « بيترز » خلاصة عامة مفادها أنه قد حدث تطور في المدلول السياسي لفكرة الجهاد أثناء مراحل تطور التوسع الاستعماري وحتى التاريخ الحديث؛ ولذا يميز بين ثلاثة تيارات: التقليدي القديم، والأصولي المعاصر، الذي ما زال يدافع عن طبيعة الجهاد باعتبار القتال ليس دفاعًا فقط عن المسلمين ولكن من أجل نشر الإسلام، وأخيرًا التيار التحديثي الاعتذاري الذي يؤكد على الطبيعة الدفاعية للإسلام.

وهكذا، نجدنا مرة أخرى أمام نفس الإشكالية المنهاجية الخطيرة التي طرحناها خلال عرض فكر « برنارد لويس » ومجيد قدوري. فإن « بيترز » بدوره يصل بهذه النتيجة إلى نفس النتائج أو الأهداف البحثية التي سعت وراءها عدد من كتابات المستشرقين الذين طبقوا أساليب التحليل الحديثة في العلوم الاجتماعية، أي أساليب تحليل تأثير البنى السياسية والاجتماعية والاقتصادية على الأفكار وعلى النظريات. وهذا الهدف هو ما أسميه تفسير الفجوة بين المثل والنظرية في الإسلام وبين الخبرة التاريخية وبين الواقع. وهي التفسيرات التي بيَّنت أن الضغوط والظروف المحيطة بالمسلمين في ظل ضعفهم واحتلالهم وتجزؤهم - قد أثَّرت على نحوٍ اضطرَّهم للاعتراف بالأمر الواقع ومن ثم محاولة تقديم تفسير جديد للجهاد أو دوافع جديدة للحرب تقيد من حدود وأهداف الجهاد، على اعتبار أن الجهاد في الأصل هو القتال من أجل نشر الإسلام وليس الدفاع عن المسلمين حربًا أو سلمًا.

وبالطبع، فإن لهذا التفسير - كما سبق الإشارة - له وجه آخر يتصل بفقه الاجتهاد والتجديد وأصوله وقواعده في إطار فقه الواقع القائم وفقه النص. فكيف نستطيع أن نتصدى لهذا الوجه الآخر ونبرزه لنتمكن من فهم قواعد وأسس تقديم خطاب بنائي تجديدي لا يسقط في أيٍّ من التصنيفات الثلاثة السابقة، فهي صدى للفكر الاستشراقي المتحيز في رؤيته عن الجهاد في الإسلام ابتداء. كما لا يسقط من ناحية أخرى تحيزات

https://t.me/montlq

أخرى لتصنيفات إسلامية لم تعط لفقه الواقع حقه من التدبر، فإما ظلت أسيرة اتجاهات فقهية سابقة، أو وقعت أسيرة الدفاع فقط. وهذا الخطاب البنائي التجديدي سيقدم مفهومًا واقعيًّا قيميًّا للجهاد ينطلق من رؤية الإسلام الكونية (القيمية) ولكن دون انفصال عن مقتضيات القوة. ومن ثم، يمكن أن يمثل هذا المفهوم تراكمًا في مجال دراسات العلاقات الدولية، في موضع وسط بين دراسات الحرب والسلام والواقعية وبين دراسات الليبرالية التعددية عن السلم وحل النزعات.

- ومن ناحية ثالثة: مفهوم الأمة الإسلامية، ومفهوم الدولة الإسلامية[1]، مفهومان مركزيان في دراسة العلاقات الدولية في الإسلام. ولقد حازا اهتمام باحثي النظام السياسي في الإسلام والفكر السياسي الإسلامي بالدرجة الأولى:

ومن ثم فإن مدرسة العلوم السياسية من منظور إسلامي ساهمت في التراكم حول بناء المفهومين إلا أن متطلبات الاقتراب منهما من مدخل العلاقات الدولية تفرضها عدة

(١) وحول مفهوم الأمة ومفهوم الدولة والعلاقة بينهما انظر:
- د. منى أبو الفضل، الأمة القطب... مرجع سابق.
- د. حامد ربيع، الإسلام والقوى الدولية، القاهرة: دار الموقف العربي (١٩٨٢م).
- د. السيد عمر، حول مفهوم الأمة في قرن: نقد تراكمي، موسوعة الأمة في قرن (عدد خاص من حولية أمتي في العالم: ستة مجلدات)، المجلد الأول، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية (٢٠٠٢م).
- رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي، بيروت: دار اقرأ، الطبعة الثانية (١٩٨٦م).
- د. أماني صالح، توظيف المفاهيم الحضارية في التحليل السياسي، الأمة كمستوى للتحليل في العلاقات الدولية، في: د. أماني صالح ود. عبد الخبير عطا، العلاقات الدولية البعد الديني والحضاري، في: منى أبو الفضل ونادية مصطفى (محرران)، المشروع البحثي: « التأصيل النظري للدراسات الحضارية: العلاقات بين الحضارة والثقافة والدين »، جامعة القاهرة: برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، دمشق: دار الفكر (٢٠٠٨م)، (ج٥).
- J. Piscatorie, Islam in a World of Nation – States, The Royal Institute of International affairs, Cambridge University Press ,(1991).
- Peter Mandville: Transnational Muslim Politics: Remaining the Ummah, Rout ledge, (2001).
- برتراند بادي، الدولة المستوردة: تغريب النظام السياسي، ترجمة لطيف فرج، القاهرة: دار العالم الثالث (١٩٩٦م).
- د. حامد عبد الماجد، الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية، دراسة منهجية في النظرية السياسية الإسلامية، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية (١٩٩٢م).
- د. مصطفى منجود، الدولة وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام، الجزء الرابع من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق.
- د. محمد السيد سليم، العلاقات بين الدول الإسلامية، جامعة الرياض (١٩٩٢م).

https://t.me/montlq

اعتبارات ويواجهها أيضًا - شأن مفهوم الجهاد - تحديات عديدة تعكسها طبيعة بعض الأدبيات التي تعاملت مع المفهومين.

وابتداءً يجب التوقف عند دلالة الجمع بين المفهومين. فالأول - بلغة علم العلاقات الدولية - هو مستوى للتحليل، في حين أن الثاني يمثل وحدة للتحليل أو فاعلًا من فواعل العلاقات الدولية. فما هي حالة تناول هذين المفهومين ونمط العلاقة بينهما؟ **وهنا تجدر الإشارة إلى أمرين أحدهما يتصل بالدولة، والثاني بالأمة:**

الأمر الأول: أن دارسي العلاقات الدولية من منظور إسلامي اهتموا بالدراسة التأصيلية المقارنة بين « الدولة الإسلامية » - كفاعل دولي (خارجي) - وبين الدولةالقومية (من المنظور الواقعي) (د. مصطفى منجود، د. حامد عبد الماجد). ومن أهم أبعاد المقارنة: طبيعة نشأة الدولة، ووظيفتها، وعوامل قوتها وصعودها وعوامل ضعفها وصعودها، وبالطبع تبرز بقوة الأبعاد القيمية لدى المنظور الإسلامي؛ حيث نجد مثلًا الوظيفة العقيدية أو الوظيفة الجهادية أو الوظيفة العمرانية في مقابل الدولة الحامية للمصالح القومية، دولة الرفاه، الدولة التنافسية لدى منظورات العلم الغربية. ناهيك عن اختلاف المصطلح لغويًّا وفي الطرح القرآني عن نظيره الغربي.

هذا، وعلى جانب آخر أحاط بتعريف « الدولة الإسلامية » في الواقع الدولي المعاصر إشكاليات أخرى تطرح « المعايير التأصيلية » في مواجهة الواقع القائم (د. محمد السيد سليم)، فضلًا عن الانتقادات لمآلات نقل نموذج الدولة القومية إلى الواقع المعاصر للعالم الإسلامي (د. سيف، برتران بادي) ولكن ظل للمنظور الإسلامي في العلاقات الدولية مناط يميزه عن غيره من المنظورات، ألا وهو اهتمامه بمستوى كلي للتحليل هو مستوى الأمة.

وإذا كانت مرحلة ما بعد السلوكية قد فتحت المجال للحديث عن أزمة الدولة القومية، فإن مرحلة العولمة قد كرست الجدال حول مآل الدولة القومية لدرجة دفعت للاهتمام ليس فقط بفواعل أخرى من غير الدول ولكن بمستويات أخرى للتحليل تتجاوز هذا المستوى التقليدي للدولة وكذلك مستوى النظام الدولي. ومن هنا جاءت الفرصة أمام المنظور الإسلامي للمشاركة في التراكم في هذا المجال، وهذا يقودنا إلى الأمر الثاني.

الأمر الثاني: أن مفهوم الأمة الإسلامية ظل محل اهتمام من مدخل عقدي، ومعرفي، وفكري وسياسي. ولقد سبق هذا الاهتمام جهود بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات

https://t.me/montlq

الدولية ومشروع العلاقات الدولية في الإسلام. وإذا كانت دراسات شرعية واجتماعية سياسية قد ساهمت في طرح هذا المفهوم وتأصيله ودراسة واقع الأمة (د. السيد عمر، د. رضوان السيد) فلقد كان لرائدين من رواد علم السياسة (د. حامد ربيع ود. منى أبو الفضل) فضل التنبيه لأهمية هذا المفهوم وكيفية تطويره وتوظيفه في نطاق علم السياسة.

فيما يتصل بإنجاز د. حامد ربيع يمكن القول: إن البعد الإسلامي في دراسة العلاقات الدولية قد بدا واضحًا بين الأبعاد الأخرى لدراسات د. حامد في هذا المجال؛ ولذا نجد أنه عبر السبعينيات وحتى أوائل الثمانينيات بلور فكر د. حامد ربيع أجندة من قضايا الأمة الإسلامية محل الاهتمام وتساءل عن إمكانية التنظير لها من مصادر إسلامية. ويمكن القول: إن هذه الأجندة وهذه المنهاجية التي أسس لها د. حامد ربيع يمكن أن تندرج تحت عنوان واحد، ألا وهو « المداخل الحضارية القيمية لدراسة قضايا الأمة الإسلامية ».

ومفهوم الأمة وفق د. منى أبو الفضل يمكن شرحه على النحو التالي:

الأمة هي أم الكيانات الجماعية التي عرفتها المنطقة الحضارية، ومهمة الباحث تحويل الأمة موضوعًا من ظاهرة إلى مفهوم، والارتقاء بالأمة من مستوى الوجدانية إلى مستوى تفاعلات واعية إرادية، مع إكساب سلوكنا الواعي الإرادي تلك الأبعاد المعنوية والقيمية التي تضفي عليه ذلك المعنى الإيجابي والمضمون الأخلاقي الذي لا يستوي بدون أيٍّ منها التطور الحضاري للإنسان. ولهذا، فإن تأصيل د. منى أبو الفضل ينطلق من بيان أهمية طرح موضوع الأمة، كسبيل من سبل حل مشكلة الهوية والانتماء، وكمدخل ومسلك في بحث قضايا الحكم والنظم والعلاقات الدولية الإسلامية. ولذا فإن هذا التأصيل ينطلق من رفض اعتبار أن الأمة باتت تراثًا يُبحَث عنه في مخازن التاريخ ليحال إلى المتحف؛ ذلك لأن الأمة في عنقها أمانة وعليها وظيفة حضارية قِبل الإنسانية كافة. ولذا، ترى د. منى أن علينا أن ندرس ونعرف موضع الأمة في الإسلام، وأين موقع هذا الكيان الجماعي من الكيانات الجماعية الأخرى، وما هي الخصائص التكوينية والحيوية لهذا الكيان؟... وما الذي يحفظ جوهره واستمراريته؟

وإذا كان مشروع العلاقات الدولية في الإسلام - على مستوى التاريخ - قد تعامل مع الأمة الإسلامية باعتبارها نظامًا دوليًّا، ومن ثم فإن المدخل المنهاجي لدراسة تطور وضعها

https://t.me/montlq

في النظام الدولي قد انطلق من الاقتراب النظمي وكيفية توظيف التاريخ في دراسات تطور النظم الدولية - كما سنرى لاحقًا - فلقد تلا ذلك خلال خبرة البحوث الجماعية تبلور جهود نظرية تتناول الأمة كمستوى للتحليل، على نحو مثّل تراكمًا في إطار جهود بناء منظور حضاري للعلاقات الدولية، وتزامنت هذه الجهود وتوازت مع جهود نظرية أخرى (بيتر ماندفيل) اهتمت بدورها بمستوى الأمة الإسلامية (Muslim Political Community). ولقد انطلقت هذه الجهود من إطار نظري يبين كيف أضحت مدارس غربية متنوعة تتجه لتخطي المستوى « التقليدي » للتحليل، أي مستوى الدولة القومية، وتجاوزه نحو مستويات أكثر كلية وشمولًا. ولقد انطلقت هذه الجهود جميعها من نقد « النموذج الوستفالي »، الواقعي التقليدي، الذي يسقط أيضًا القيم والثقافة والدين.

ولقد توالت هذه الجهود - مع ما بينها من اختلافات - ابتداءً من مدرسة « المجتمع الدولي » « International Society » إلى مدرسة « المجتمع العالمي » « World Society » إلى مدرسة « الجماعة العالمية » « World Community » وجهود المدرسة « البنائية الجديدة »، واهتماماتها بتأثير الأفكار والقيم والثقافة على اعتبار أن العلاقات الدولية هي هيكل اجتماعي.

بعبارة أخرى، فإن الاقتراب القيمي الثقافي في دراسة العلاقات الدولية لا بد وأن يؤثر على مستوى التحليل؛ حيث إن الانتقال من مستوى الدولة القومية في ظل الوضعية المادية إلى مستوى ما بعد الدولة القومية - قد اقترن بمراجعة الوضعية المادية وتجدد الاهتمام بالقيم والأبعاد الثقافية في دراسة العلاقات الدولية. ومن هنا يستطيع مفهوم الأمة أن يقدم إسهامًا من منظور حضاري إسلامي يشارك في التراكم العلمي على صعيد مستوى التحليل، وذلك في ظل المراجعة الناجمة عن تجدد الاهتمام بالقيمي والثقافي والديني في النظرية الاجتماعية بصفة عامة ونظرية العلاقات الدولية بصفة خاصة.

ومن واقع إسهام د. أماني صالح الجديد في مجال دراسات الأمة تبلورت أبعاد ومزايا وإشكاليات الأمة (بصفة عامة) كمستوى للتحليل.

وإذا كانت المداخل السابقة للتعامل مع تأصيل الدولة والأمة قد تنوعت (من حيث الاقترابات ومن حيث المصادر التأصيلية، تأسيسية كانت ومن الأصول، أو بنائية مثل الفكر الإسلامي، أو مكملة مثل التاريخ الإسلامي)، إلا أنه يظل اهتمامنا في هذا الموضع من الدراسة بموضع الفكر الإسلامي أساسًا من هذه المداخل والاقترابات، وما الذي

https://t.me/montlq

يقدمه، وبالرجوع إلى مشروع العلاقات الدولية في الإسلام الذي قدم الجزء الرابع منه تأصيلًا للدولة كوحدة للعلاقات الخارجية، وهو تأصيل قدمه أستاذ في الفكر والنظرية السياسية بالاستعانة بجملة من المصادر الفقهية والفكرية، يظل التساؤل: ما الذي يميز مدخل العلاقات الدولية حول هذين المفهومين: الأمة، والدولة الإسلامية؟ وهنا أتوقف عند نموذجين تظهر فيهما منهاجية التعامل مع الفكر الإسلامي بدرجة أوضح. وهما كتاب « بيسكاتوري »، تحت عنوان « الإسلام في عالم الدول القومية »، وجزء من كتاب د. محمد السيد سليم تحت عنوان « العلاقات بين الدول الإسلامية ». والمشترك بينهما أنهما يلقيان الضوء ليس على مجرد التأصيل الفقهي العام لهما، ولكن على كيفية حدوث تطور في الفكر السياسي تجاه هذين المفهومين.

منهاجية دراسة « بيسكاتوري » تأخذنا مرة أخرى إلى نفس الإشكالية المنهاجية التي انطلق منها « برنارد لويس » (من مدخل عقيدة الجهاد) ومجيد قدوري (من مدخل القانون الدولي الإسلامي)، ألا وهي إشكالية العلاقة بين الأصول وبين الخبرة التاريخية وبين الفكر الإسلامي والتي أطلقوا عليها إشكالية العلاقة بين « المثل وبين الواقع أو بين النظرية والتطبيق أو بين النظرية الإسلامية التقليدية والنظرية الإسلامية الحديثة أو المعاصرة ». وهذه المرة يدخل بنا « بيسكاتوري » من مدخل (الأمة - الدولة) مثيرًا أمامنا الأسئلة حول نمط التفسير ومدى مصداقيته مقارنة بتفسيرات « إسلامية ». بعبارة أخرى، فإن طرح « بيسكاتوري » يجعلنا مرة أخرى نتساءل لماذا هذه السمة المشتركة بين أدبيات الاستشراق الجديد في مجال العلاقات الدولية في الإسلام (على الأقل بالنظر إلى ما قدمناه من نماذج)؟ وكيف يمكن أن تُقدِّم لنا القراءة في الفكر الإسلامي - من منظور حضاري للعلاقات الدولية - إجابات على هذه الأسئلة ونمطًا آخر من التفسيرات؟

ماذا قدم « بيسكاتوري »؟

إن الفصل الرابع من كتاب « بيسكاتوري » تحت عنوان « الرضا أو التوافق الفكري الحديث حول الدولة القومية » - يركز على موقف الفكر الإسلامي الحديث من قضية الوحدة والتعدد ومن قضية نقل خبرة الدولة القومية الغربية إلى العالم الإسلامي. في حين تمتد الفصول الأخرى إلى المواقف الفكرية حول قضايا متصلة بالعلاقات الدولية الإسلامية - من منطلق الدول القومية - مثل قضية التنمية أو ما يمكن وصفه بعناصر القوة وأسباب قوة وضعف المسلمين وخاصة دور « الإسلام » في التقدم أو التخلف،

https://t.me/montlq

ثم الرؤى حول قضايا أساسية تواجه الدول القومية « الإسلامية » الحديثة؛ مثل العدالة الاجتماعية والتغريب... وهكذا يستدعي « بيسكاتوري » قضايا « النموذج الداخلي، وقضايا العلاقات البينية، وقضايا العلاقة في عالم المسلمين المعاصر والحديث ». بعبارة أخرى، فإن « بيسكاتوري » - أستاذ العلاقات الدولية - لم يغفل عن أهمية جانب الفكر حول هذه القضايا، ولم يقتصر على تناولها على مستوى الأحداث والوقائع، فضلًا عن انتقاله من قضية إلى أخرى في تشابكاتها وتقاطعاتها؛ ولذا لم يكن مدخل الدولة القومية إلا مدخلًا وزاوية لدراسة الفكر الإسلامي حول قضايا العلاقات الدولية الإسلامية الحديثة والمعاصرة.

والفكر لدى « بيسكاتوري »، ليس فكر المفكرين فقط ولكن فكر رجال الحركة من القادة السياسيين والصفوة؛ ولذا فإن الفصل الرابع من الكتاب يعد منطلقًا منهاجيًّا مُهمًّا، ابتداءً من عنوانه ووصولًا إلى مضمونه. فبعد مرور في الفصول الثلاثة الأولى على الفكر « التقليدي » الإسلامي حول الوحدة وعلى تطور الخبرة التاريخية الإسلامية بعيدًا عن المثل الإسلامي، أي وحدة الأمة في دولة إسلامية واحدة، يصل بيسكاتوري من خلال منهاجية علمية منظمة ومتدرجة الخطوات، شأنه في ذلك شأن منهاجية الاستشراق الجديد المستعينة بأدوات ومناهج العلوم الاجتماعية الحديثة - إلى إبراز الفجوة بين المثل وبين الخبرة التاريخية وبين اتجاهات التطور في الفكر الإسلامي نحو ما أسماه قبول أسس العلمانية التي تتصل بالدولة القومية؛ ولذا فهو في الفصل الرابع والخامس يميز بين تيارين كبيرين:

أولهما يسميه « التوافق أو الرضاء الفكري حول الدولة القومية »، ويقصد به الرضاء بين العلماء والقادة السياسيين والصفوة المتعلمة المهنية التي تأثرت بتجربة القومية على النمط الغربي. ومقولته الأساسية هي أن هناك قبولًا عامًّا لفكرة الدولة القومية، إما لأنها جزء من طبائع الواقع أو لأنها لا تتعارض مع الإسلام. بعبارة أخرى، قارن « بيسكاتورى » بين عدة مدارس فكرية حاولت الإجابة على ما إذا كانت الدولة القومية مقبولة للمسلمين. وفي ضوء عرض فكر كل من الأفغاني ورشيد رضا وسيد أحمد خان ولطفي السيد من حيث موقفهم من العلاقة بين الوحدة الإسلامية (Pan-Islamism) وبين القومية (الوطنية)، وصل إلى القول إنه بمرور الزمن وتحت تأثير البراجماتية فإن جوهر الفكر الديني تماشى « coincide » مع الفكر العلماني حول الدولة القومية.

https://t.me/montlq

ومن ناحية أخرى فإن التيار الكبير الثاني الذي توقف عنده « بيسكاتوري » هو ما أسماه « التيار غير المتوافق » « Non-conformist » ولقد وضع في إطار هذا التيار المودودي ومحمد إقبال وسيد قطب وآخرين من المعاصرين خلال الخمسينيات والستينيات. وعلى هذا النحو نلمس كيف أن « بيسكاتوري » قد قدّم تفسيرات تثير كل التساؤلات السابق التمهيد بها قبل عرض مقولته الأساسية.

وفي المقابل، قدّم د. محمد السيد سليم تصنيفًا آخر للتيارات الفكرية وموقفها من قضية وحدة الأمة التعددية في ظل دول قومية. ولقد توقف د. سليم في الفصل الأول من كتابه عند إشكاليات تعريف « الدولة الإسلامية » في الواقع المعاصر، مبينًا الفارق بين الدول الإسلامية والعالم الإسلامي من ناحية، ومشيرًا إلى أن تعريف الدول الإسلامية يثير مشكلة الهوية الدينية الإسلامية للدولة من ناحية أخرى. كما أن تحديد هذه الهوية بدوره يثير وفق رأي د. محمد « قضية التمييز بين التعريف النظري للهوية والتطبيق العملي لتلك الهوية في شؤون تنظيم الحكم والمجتمع في الدولة، وفي العلاقات الدولية »، كما أن مشكلة التطبيق العملي لتلك الهوية ترتبط بالموروثات التاريخية الأوروبية التي تعرض لها العالم الإسلامي منذ أوائل القرن التاسع عشر ». وبعد استعراض مؤشرات تعريف الدول الإسلامية القائمة، باعتبارها دولًا ذاتَ سيادةٍ كاملة تقوم بينها علاقات دولية وليس مجرد وحدات سياسية في دار الإسلام، قدّم د. محمد السيد سليم تعريفًا إجرائيًّا ينطلق منه في دراسته ألا وهو اعتبار أن الدول الإسلامية هي الدول الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي.

ولكن من ناحية أخرى كان د. محمد سليم، منذ أول السطور في مقدمة كتابه مدركًا للتطور الذي حاق تاريخيًّا بحالة وحدة الأمة الإسلامية وانتقالها من « كون دار الإسلام » أرضًا واحدة تخضع لسلطة واحدة، ومن ثم فالعلاقات التي تنشأ داخلها هي علاقات داخلية وليست دولية، إلى بداية نشأة دول متعددة مستقلة منذ منتصف القرن الثالث عشر الهجري وبصورة متزايدة وصولًا إلى نشأة الدول الإسلامية المستقلة بعد الحرب العالمية الأولى.

بعبارة أخرى، فإن اقتراب د. محمد سليم من « العلاقات بين الدول الإسلامية » قد انطلق من الربط بين إشكاليتي: **ما حاق بتعريف الدولة الإسلامية من تطور وما حاق بقضية الوحدة الإسلامية من تطور عبر التاريخ.** وبذلك، يكون قد ربط – ولو بطريقة غير مباشرة ولكن غير مفصح عنها في التحليل – بين ما حاق بنموذج الدولة الإسلامية وما حاق

https://t.me/montlq

بوحدة الأمة تاريخيًّا. كما أنه لم يفصح أيضًا عن أثر تطور العلاقة مع الأوروبيين، وإن كان اقترب منها بالطبع عند تحليل التطور التاريخي نحو التعددية السياسية. هذا، وكان د. سليم قد أشار في مقدمة كتابه، إلى « أن الدراسات الإسلامية الدولية » قد اقتصرت على تحليل العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين، أو بعبارة أدق: العلاقات بين دار الإسلام ودار الحرب، وأن هذه الدراسات لم تتناول العلاقات التي قد تنشأ بين الوحدات السياسية الدولية المكونة لدار الإسلام « لاعتبارها علاقات داخلية وانطلاقًا من مبدأ وحدة الأمة أو قفزًا على واقع التعدد، ومن ثم الاقتصار في الدراسات الدولية على العلاقات بين دار الإسلام ودار الحرب، إلا أن هذه الملاحظة التي مهّد بها د. سليم لكتابه، مبررًا بها أهمية دراسته باعتبارها أول دراسة كلية شاملة في مجال دراسة العلاقات بين الدول الإسلامية، هذه الملاحظة تسقط من اعتبارها تيارًا مهمًّا من الأدبيات الغربية، والاستشراقية المعروفة، التي اقتربت من قضية الحرب والسلام والتي امتدت أيضًا إلى قضية التعددية والعكس صحيح. ومن ناحية أخرى، فإن تحليل د. سليم قام على الربط بين المواريث التاريخية للعلاقات بين الدول الإسلامية بهدف تتبع كيفية نشأة تلك العلاقات وتطورها والقضايا الأساسية التي أثيرت عبر هذا التطور من ناحية (الفصل الثالث) وبين وجهة نظر الشريعة الإسلامية، والفكر السياسي الإسلامي، بهدف محاولة التعرف على « التصور الأصولي الإسلامي لتلك العلاقات وكيف تعامل المفكرون المسلمون مع ظاهرة وجود دول إسلامية متعددة في دار الإسلام... ».

ويمكن ملاحظة أن د. محمد السيد سليم لم يطرح قضية الانتقال من وحدة الأمة إلى التعدد في السياسة الدولية، باعتبارها قضية فجوة بين « النظرية والتطبيق » أو بين « المثل والواقع »، كما فعلت الدراسات الاستشراقية الحديثة المعروضة سابقًا، ولكن اعتبرها ظاهرة تاريخية طبيعية تعامل معها الشرع والفكر. ومن ثم، فهو يميز بين التصور الأصولي وبين تعامل المفكرين المسلمين مع هذه القضية، أي الوحدة والتعدد؛ ولذا، وتحت عنوان « النظرية السياسية » للعلاقات بين الدول الإسلامية (الفصل الرابع)، قدم د. سليم ما أسماه التصور الإسلامي لجواز التعدد السياسي، ثم التصور الإسلامي للعلاقات بين الدول الإسلامية، ثم الفكر السياسي للعلاقات بين الدول الإسلامية.

وعن التصور الإسلامي لجواز التعدد السياسي، فلقد استعرض بإيجاز - ولكن بمنطق واضح - آراء الفقهاء - كما قدّمها الباحثون والدارسون المعاصرون - وخلُص

https://t.me/montlq

إلى أن الإسلام يؤكد مبدأ وحدة الأمة الإسلامية، ولكن لا يجعل رئاسة تلك الأمة عنصرًا من عناصر الحياة السياسية الإسلامية لكل المسلمين وترك تلك القضية لتقدير المسلمين لمصالحهم المتغيرة. وهنا يجدر - مرة أخرى - الإشارة إلى الاختلاف بين منطق هذا التحليل والمنطق الذي حرصت على إبرازه الدراسات الاستشراقية، كما لو أن الفقه الإسلامي قد تحايل على الشرع ليبرر الواقع، وهو المنطق الذي توقفنا عنده كثيرًا لتفنيده، سواء فيما يتعلق بالتعددية السياسية أو الجهاد وتقسيم دار السلم ودار الحرب.

وبالمثل، فإن التصور الإسلامي للعلاقات بين الدول الإسلامية - كما قدمه د. سليم - هو التصور الفقهي أيضًا عن المبادئ والقواعد الأصولية الشرعية التي يجب أن تنظِّم العلاقات بين الدول الإسلامية (مبدأ الأخوة الإسلامية، مبدأ اللا عصبية، مبدأ النصح المتبادل، مبدأ التضامن الجماعي الإسلامي، مبدأ عدم الاعتداء بين الدول الإسلامية، مبدأ الضمان الجماعي، أسس فض المنازعات بين الدول الإسلامية) وفي حين أوجز د. سليم في البندين السابقين عن التصور الإسلامي « الشرعي الأصولي »، فلقد فصّل في الفكر السياسي للعلاقات بين الدول الإسلامية متجاوزًا مجرد تقديم التكييف الفقهي لواقع التعدد السياسي منذ بداية الدولة العباسية إلى تقديم التصورات الإسلامية عن مشروعية هذا التعدد من عدمه. ولقد ميز د. سليم بين تيارين في الفكر الإسلامي؛ التيار المثالي والتيار الواقعي. ومن الملاحظ أن معيار هذا التصنيف يستقيم مع كون د. سليم أستاذ علاقات دولية في مجال العلوم السياسية، وبذا فهو تصنيف يختلف عن معايير تصنيفات أخرى، سبقت الإشارة إليها. كما أن محتوى تحليل هذين التيارين يدفع بالقضية خطوات أخرى للأمام مقارنة بالتحليلات الاستشراقية؛ ويمثل التيار المثالي: الماوردي وابن حزم في الفكر الإسلامي التراثي، أما في الفكر الإسلامي المعاصر فيمثله الأفغاني، ورشيد رضا، وحسن البنا. وهذا التيار يُصرّ على رفض مشروعية التعدد السياسي في الإسلام، وعلى أن الإسلام لا يعترف إلا بدولة واحدة تحكمها رئاسة واحدة، وعلى أنه من الضروري أن يسعى المسلمون لإعادة النموذج المثالي للدولة الإسلامية الواحدة والموحدة. والتيار الواقعي يمثله من الفكر التراثي ابن تيمية والبغدادي، كما يمثله من الفكر المعاصر: محمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي، وابن باديس.

https://t.me/montlq

خلاصة القول، وفي ضوء الدلالات السابقة عن الجذور الفكرية لمفاهيم القوة والجهاد، الأمة، الدولة: إن بناء هذه المفاهيم بما يتناسب ومتطلبات التناول في حقل العلاقات الدولية من منظور حضاري إسلامي - إنما لا بد وأن يختلف عن تناولها كمفاهيم ترتبط بقضايا ومجالات الدراسات الإسلامية بصفة عامة أو دراسات الفكر السياسي الإسلامي بصفة خاصة؛ حيث إن الغاية من تناولهم كأبعاد نظرية في دراسة العلاقات الدولية متعددة. وعلى رأس هذه الغايات شرح الأبعاد القيمية في مفاهيم المنظور الحضاري الإسلامي مقارنة بالأبعاد المادية الغالبة على المفاهيم المناظرة من منظورات غربية. كما أن الهدف أيضًا هو دراسة الفارق بين ماهية وطبيعة الأبعاد القيمية التي اتجهت للاهتمام بها والدعوة إلى رد الاعتبار لها من جديد اتجاهاتٌ حديثة غربية في نظرية العلاقات الدولية.

* * *
* *
*


https://t.me/montlq

https://t.me/montlq

المَبحَثُ الرَّابِعُ

كيفية إدراك المسلمين للغرب

نظرت المجموعتان الثانية والثالثة من الكتابات والأدبيات التي تمت مراجعتها سابقًا إلى طبيعة وماهية البعد « الدولي » في أدبيات الفكر الإسلامي من ناحية وإلى طبيعة وماهية « الفكر » في دراسات العلاقات الدولية في الإسلام من ناحية أخرى. وكان التساؤل الأساسي خلال مراجعتنا هاتين المجموعتين قد دار حول نقطتين أساسيتين: ما هو وزن البعد الدولي في أدبيات الفكر السياسي الإسلامي، ومتى برز هذا الوزن وازداد؟ هل « الفكر السياسي الدولي » هو مجرد فقه الجهاد وفقه التعددية كامتداد لـ « فقه الداخل السياسي »، أم هناك مصادر أخرى له؟

وإذا كانت مراجعتنا لأدبيات هاتين المجموعتين قد حددت بعض الإشكالات المنهاجية الهامة - فإن بعض الأدبيات الأخرى قد أدلت بدلوها مباشرة في التعامل مع هذين السؤالين وما يطرحانه من إشكاليات، وهي موضع اهتمامنا في هذه المجموعة الرابعة من المراجعات؛ حيث تساعد في مجموعها - وفق قراءتنا لها - على شرح كيف تزايد وزن البعد الخارجي وأسبابه، وكيف أن المنظور الفقهي العام ليس المنظور الوحيد؛ حيث إن المعرفة بالغرب وكيفية إدراكه يمثلان معًا مستوى آخر إلى جانب الأحكام التي تنظم العلاقة مع هذا الآخر. ويبدأ هذا الإدراك من الواقع والرؤية للعالم وتضبطه منظومة القيم والسنن وتنظمه أحكام الفقه المتصلة. **بعبارة أخرى**، المعرفة بالغرب وأحواله والصورة عن الغرب يكونان مدخلًا حضاريًّا لدراسة الفكر الإسلامي، مقارنة بالمدخل الفقهي السياسي.

ومن نماذج هذه الأدبيات نماذج ثلاثة متكاملة قدمها كل من: علا أبو زيد، وخالد زيادة، ونازك سبايارد.

النموذجان الأول والثاني: يتضح منهما كيف أن الفكر الإسلامي للعلاقات الدولية ليس هو فقط فقه أحكام العلاقات، وأنه قد مر بمرحلتين كبيرتين:

المرحلة الأولى: لم يهتم فيها الفقه والفكر السياسي كثيرًا بالخارج وإن كانت قد بدأت ملامح الاهتمام في مصادر أخرى للفكر تعبر عن نمطٍ آخر من التفاعل الحضاري بين المسلمين وغيرهم أكثر اتساعًا من مجرد مجال للمعارك العسكرية أو المعاهدات وغيرها. وهو نمط يتمحور حول اتجاهات الإدراك المتبادل بين المسلمين وغيرهم.

https://t.me/montlq

والمرحلة الثانية: تُبيّن تزايد الاهتمام « الإسلامي » بالغرب مع بداية الاحتكاك المباشر، سواء بعد الهجمة الصليبية الأولى، أو منذ الهجمة الأوروبية الحديثة، ومن ثم تأثرت مجالات الإدراك المتبادل واتجاهاته، وخاصة في مرحلة تحول فيها المسلمون من مركزية الدور في العالم إلى دور تابع.

ومن الملاحظ، من واقع قراءتنا لهذين النموذجين، أنه بعد أن كانت آفة المرحلة الأولى هي الانقسامات الفكرية والسياسية الداخلية والبينية والتي تصدت لها بوضوح أدبيات الفقه السياسي التراثي - فإن آفة الفكر الإسلامي في المرحلة الثانية كانت آفة فكرية ومعرفية خطيرة وهي الانقسام حول الموقف من الغرب معرفيًّا وسياسيًّا وليس حول مجرد أثره علينا.

بعبارة أخرى، إذا كانت الاختلافات الفقهية حول الفقه العام أو التنظير الفقهي لأصل العلاقات بين المسلمين وغيرها لم تحدث تأثيرًا سلبيًّا ملموسًا في البداية على مسار علاقات المسلمين بغيرهم أو فيما بينهم، إلا أن اختلاف الاتجاهات الفكرية الإسلامية وغيرها حول الموقف من الغرب (استعمارًا، وفكرًا، وحضارة...) قد مَثَّلَ (إسفينًا) ظل يتنامى طول القرون الثلاثة الأخيرة ليقع في صلب ما يسمى أزمة هوية الدول القومية الإسلامية الحديثة.

كيف قدم هذان النموذجان هذا المسار وما هي أسانيدهما؟ وماذا يثير طرحهما من إشكاليات؟

النموذج الأول:

قدمته د. علا أبو زيد[1]، وهو يركز على كتابات المسلمين المعاصرين من حيث نمط استدعائهم للغرب رفضًا أو افتتانًا منذ أن تفوق الغرب على المسلمين في العصر الحديث، كما يركز على محاولة هذه الكتابات برافديها - الرافض والمفتون - معرفة الذات وتصور كيفية استعادة نهضة العالم الإسلامي[2].

---

(١) د. علا أبو زيد، الغرب في كتابات المسلمين بين التجهيل والافتتان والرفض، مجلة المؤرخ المصري (دراسات وبحوث في التاريخ والحضارة) جامعة القاهرة: قسم التاريخ كلية الآداب، العدد (٨)، (١٩٩٢م).

(٢) انظر أيضًا عرضًا لمنهاجية هذه الكتابات التاريخية فيما يتصل بالأبعاد الدولية في:

د. نادية محمود مصطفى، مدخل منهاجي لدراسة وضع العالم الإسلامي في النظام الدولي، الجزء السابع من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق.

https://t.me/montlq

وإذا كان محور هذه الدراسة - على هذا النحو - يستعيد لنا ما سبق تقديمه في المجموعة الثانية من الأدبيات، إلا أن هذه الدراسة تقدم ما هو أكثر؛ حيث تُميز د. علا أبو زيد - مقدمة الدراسة ومن منهاجية علوم اجتماعية حديثة - بين عدة مستويات.

- **فمن ناحية**: هي تميز بين الموقف من الغرب في كتابات المسلمين بصفة عامة وبين كيفية إدراك عقول المسلمين للغرب؛ حيث إن الأخير يتطلب - من وجهة نظر د. علا أبو زيد - « مسحًا شاملًا لكل ما أفرزته قريحة المسلمين على مدى أربعة عشر قرنًا من الزمان ».

- **ومن ناحية ثانية**: تميز د. علا أبو زيد بين كتابات التاريخ الإسلامي وكتابات رجال الفكر والأدب حول موقف العالم الإسلامي من الغرب وبين كتابات من تخصصات أخرى تتصدى لنفس القضية.

- **ومن ناحية ثالثة**: تميز بين كتابات المسلمين المعاصرة والحديثة، أي منذ الاحتكاك المباشر مع الغرب وفي ظل بداية تفوقه والتي شهدت بروزًا في الاهتمام بالموقف من الغرب وبين كتابات « المسلمين في العصور الوسطى »؛ حيث ترى أن الأخيرة اتسمت بعدم الاهتمام بالعالم غير الإسلامي وعدم الوعي بضرورة التعرف عليه. ولذا فلقد أفردت د. علا أبو زيد جزءًا أول من دراستها لشرح هذه الملامح وأسباب هذا الجهل أو التجهيل بالغرب في العصور الوسطى مقارنة بما أضحى الحال عليه في العصر الحديث.

إن هذه الملاحظات المنهاجية الثلاث التي أوردتها د. علا أبو زيد (١٩٩٢م) قد عبّرت حينئذ عن جانب من هموم مشروع العلاقات الدولية في الإسلام البحثية والمتصلة بمستوى الفكر الإسلامي؛ حيث كانت د. علا أبو زيد - أستاذ مساعد الفكر السياسي في هذه المرحلة - أحد أعضاء فريق البحث المسئولين عن هذا المستوى من المشروع. وهذه الملاحظات المنهاجية، تبرز الفارق بين الموقف من الغرب وبين معرفة أحوال الغرب. كما تبرز أن انتقاء نماذج فكرية من عصور الفكر الإسلامي لا تكفي لدراسة الإدراك، كذلك تبرز هذه الملاحظات التنوع في مصادر دراسة الفكر: تاريخ، أدب ورحلات... وغيرها.

وأخيرًا: تضع د. علا يدها - فيما يتصل بجانب إدراك المسلمين للغرب - على معيار آخر للتصنيف يضاف إلى معايير التصنيف السابق شرحها؛ وهي الجهل أو التجهيل،

https://t.me/montlq

الرفض، الافتتان. وسأتوقف بصفةٍ خاصة عند مرحلة الجهل والتجهيل في القرون الأولى؛ لأنها الأكثر صلة باهتمامنا في هذا الموضع من المراجعات، والخاص بالإدراك. ولقد تناولت د. علا تيار التجهيل كما بان في كتابات مؤرخي العصور الوسطى.

وتتلخص ملامحه وأسبابه كالآتي:

١ - المقترب القرآني للتاريخ ولَّد اهتمامًا لدى المؤرخين المسلمين بأحداث العالم وقاد إلى تكوين نظرة عالمية لديهم أفرزت التواريخ العالمية. ولكن تلك الأخيرة اقتصرت على فترة ما قبل ظهور الإسلام، وبهدف إظهار وحدة الأديان وسمو الإسلام باعتباره خاتم الرسالات السماوية. كذلك ترجع د. علا أبو زيد إلى المقترب القرآني للتاريخ أيضًا في تفسير عدم امتداد التواريخ العالمية إلى الأمم غير الإسلامية المعاصرة للأمة الإسلامية، فنقلًا عن تفسير « روزنتال » ترى أن القرآن لم يشر إلى الأحداث العالمية المعاصرة (لنزوله) إلا مرة واحدة في معرض التنبؤ بنتيجة النزاع بين الفرس والروم. وفي المقابل تكررت إشارات القرآن لأحداث معاصرة لمحمد ﷺ تتعلق بالرسول وبجماعة المسلمين وحدها. وتأثر مؤرخو المسلمين الأوائل بهذا المقترب القرآني؛ حيث - وفق د. علا أبو زيد - لم يحاولوا التعرف على الأمم الأخرى المعاصرة ودون أدنى اهتمام بما كان يحدث من مناطق أخرى من العالم. وترجع د. علا ذلك إلى أنه إذا كانت رسالة الإسلام هي أسمى من كل ما سبق من رسالات سماوية فهي بالتأكيد أسمى من أيٍّ من الأشكال الموجودة عليها تلك الرسالات في الزمن المعاصر لهؤلاء المؤرخين العظام؛ مثال: الطبري، واليعقوبي، والمسعودي، وابن الأثير، وابن كثير، والمقريزي، وابن العماد، وابن تغري بردي... ولهذا فهم ما إن وصلوا بتأريخهم إلى الأحداث المعاصرة لهم، إلا وظهر واضحًا أثر شعورهم بأهميتهم كأمة على نظرتهم للعالم غير الإسلامي المعاصر لهم، ومن ثم فلا نجد أدنى اهتمام في هذه التواريخ العالمية بما كان يجري في هذا العالم من حولهم.

٢ - ساد هذا التيار حتى القرن الخامس عشر الميلادي وطوال هذه المرحلة لم يُعنَ المؤرخون المسلمون بهذه المناطق إلا بالقدر الذي يؤرخ للمعارك الحربية وما صاحبها من معاهدات ومهادنات. وكان هذا التاريخ مسهبًا شديد التفاصيل السياسية والعسكرية.

٣ - وحتى حين وقعت الحروب الصليبية وتكونت الإمارات الصليبية لقرابة القرنين،

https://t.me/montlq

لم يحاول المؤرخون - باستثناء حالات نادرة - التعرف على أحوال ونظم الفرنجة السياسية والاجتماعية. وذلك في محاولة لفهم هذا العدو القريب. بعبارة أخرى، استمر تيار التجهيل أو التجاهل بالرغم من تزايد المواجهات والاحتكاكات العسكرية بين العالم الإسلامي وغيره. وبالرغم من بداية تحول الدائرة على الصعيد العسكري إلا أن الأمة المسلمة لم تشعر بأن غير المسلمين يشكلون أيّ تحدٍّ حضاري يجعلها تسعى لفهم لماذا يحدث هذا؟

٤ - وفي المقابل، شَهِدَ الجانب الآخر محاولات مستمرة من جانب غير المسلمين للتعرف على المسلمين وعلى الإسلام كديانة وحضارة؛ ذلك لأن الهيمنة العسكرية والحضارية والثقافية والدينية للمسلمين أشعرت غيرهم بمدى عمق التحدي الذي يمثله الإسلام، ومن ثم حاولوا الفهم للإجابة على سؤال يمثل بؤرة أزمتهم - وفق توصيف د. علا أبو زيد - ألا وهو لماذا يتسيد الإسلام ويعلو رغم أنه - من وجهة نظرهم - ليس الدين الحق؟

٥ - وتخلص د. علا أبو زيد إلى المقولة التالية: إذا كان التحدي الحضاري - أكثر من التحدي العسكري - هو الذي يستثير الاستجابة، فإن استمرار شعور مؤرخي العصور الوسطى المسلمين بالاستعلاء الحضاري، بالرغم من ظهور الهزائم العسكرية منذ الحملات الصليبية، أي بالرغم من ظهور دلائل التحدي العسكري وخطورته، فلقد حال هذا الاستعلاء دون شعورهم بأن العالم غير الإسلامي يمثل تحديًا حقيقيًّا لهم يدفعهم إلى محاولة التعرف عليه لتحديد سبل التصدي والاستجابة.

إن هذا الطرح الذي قدمته د. علا أبو زيد - والذي تتفق فيه مع عديد من رموز دراسة التاريخ الإسلامي المعاصرين سواء من المسلمين أو من المستشرقين[1] - يستثير إشكالية العلاقة بين التحدي العسكري والتحدي الحضاري من ناحية وإشكالية العلاقة بين نمط التهديد وبين نمط التحدي من ناحية أخرى؟

وهنا تظهر الأسئلة التالية:

بالاقتصار على مستوى الإدراك والمعرفة بالآخر، وبالنظر إلى الفارق بين التجهيل والتجاهل (من حيث درجة التعمد والقصد) فهل يعني ذلك عدم وجود رؤية إنسانية

---

(١) صاغت د. علا أبو زيد هذه الرؤية بالرجوع إلى كلٍّ من: د. عبد العزيز الدوري، وجمال الدين الشيال، ود. عماد الدين خليل، ود. عبد المنعم ماجد، وكذلك « روزنتال » و « ألبرت حوراني ».

https://t.me/montlq

إسلامية للعالم؟ هل يعني رفضًا للآخر ومن ثم استعداد للاستئصال، هل يعني ذلك أن ثمة استعلاءً حضاريًّا أو عنصريًّا يستبعد وجود الآخر؟ وهل يدعم هذه الرؤية السلبية تقسيم دار السلم ودار الحرب؟ وماذا عن التفسير الوظيفي لهذا التقسيم في إطار انعكاسات رؤية العالم الإسلامية على التنظير الفقهي العام؟ وماذا عن قواعد تنظيم العلاقة في وقت السلم والحرب؟ التي بيّنت مصادر عديدة (كما سبق ورأينا) أنها تعكس في حدِّ ذاتها رؤية إنسانية نابعة من رؤية كلية إسلامية، وعلى الرغم من كل ما يقال سلبًا عن دور الحرب في الإسلام. وقبل هذا وذاك، هل تعد التواريخ العالمية التي كتبها شوامخ التاريخ الإسلامي المصادر الوحيدة التي نبحث فيها عن وجود أو عدم وجود رؤية عن الآخر؟ وهل تعد في حدِّ ذاتها مؤشرًا على نمط الإدراك السائد لدى المسلمين؟ وهل تقدم مصادر أدب الرحلات والتجارة والجغرافيا صورةً أخرى من التفاعل الحضاري؟ وماذا عن حجم هذه السبل للتفاعل الحضاري السلمي في تلك المرحلة التاريخية مقارنة بسبل الاحتكاك الأخرى العسكرية؟ ألم تكن سمات العصر؛ من صعوبة الانتقال والاتصال بين الشعوب هي التي تفرض محدودية الأولى مقارنة بالثانية؟ وأخيرًا: هل الشعور بالقوة وربما الاستعلاء الإسلامي يرجع إلى حالة توازن القوى المادية، أم حالة النموذج الحضاري، وكيف نربط بين الجانبين؟

إن أهمية الإجابة عن هذه الأسئلة لا ترجع إلى اتصالها بالمرحلة الزمنية المعنية فقط، ولكن لدلالات امتداداتها التاريخية بعد ذلك، أيّ في ظل الصدمة الحضارية للاحتكاك المباشر مع الغرب. فهل استمر الاستعلاء الإسلامي ولكن هذه المرة الاستعلاء الإيماني فقط دون الحضاري؟ وهل كان لذلك أثره أيضًا على إدراك المسلمين لسبب أزمتهم وكيفية الخروج منها (من الداخل أساسًا، وليس من الخارج، فالخارج مبعث تحدٍّ وليس سبب المشكلة، والحل من الداخل وبتجديد وإحياء الداخل وليس بالأخذ عن الخارج؟).

النموذج الثاني[1]:

أضاف هذا النموذج إلى ما قدمته د. علا أبو زيد حول مرحلة الجهل والتجهيل أبعادًا أخرى أكثر تفصيلًا وأكثر توثيقًا وتدليلًا، وذلك بالاستعانة أساسًا بدراسات استشراقية متنوعة من أهمها (« برنارد لويس »، « مونتجمري وات »، « هاملتون جب »،

---

(١) د. خالد زيادة، تطور النظرة الإسلامية إلى أوربا، سلسلة الدراسات الإسلامية، بيروت: معهد الإنماء العربي (ط١)، (١٩٨٣م).

https://t.me/montlq

و « جرونباوم »)، قامت جميعها بدراسة متأنية لهذه الحالة ورصد ملامحها وتفسيرها من واقع مصادر الفكر الإسلامي المتنوعة وليس التواريخ العالمية فقط، ومن هذه المصادر الأخرى: الجغرافيا، وكتب الأدب وكتب الرحلات؛ ولهذا فإن كتاب **خالد زيادة** هو مجرد رصد لهذا الجهد الاستشراقي على امتداده الزمني وعلى نحو يفتح للقارئ عنان التفكير والتعليق على هذا الفكر المتغير عبر الزمان، مما يسمى حالة التجاهل والتجهيل إلى حالة الاهتمام والتفاعل، وفي محاولة لمناقشة مدى مصداقية بعض هذه التحليلات الاستشراقية وما إذا كان هناك منظور آخر يجب تقديمه.

وتتلخص الأطروحات التي نقلها خالد زيادة حول القرون العشرة الهجرية الأولى في الآتي:

١ - أن دراسة الفكر العربي والإسلامي شأنٌ مختلف عن دراسة تطور النظرة الإسلامية إلى أوربا. فبينما تُعنى الأولى بالتطور العقلي والذهنيات، فإن نظرة شعب إلى شعب آخر لا تقتصر على هذا المستوى، بل تتعداه إلى مجالات أخرى.

٢ - عن النظرة التقليدية، أي التي اتسمت بالتجاهل والتجهيل، لم تكن تنطبق على كل مصادر الفكر. على أساس أن الجغرافيين المسلمين والرّحالة التجار والسفراء والأسرى، ابتداءً من القرن التاسع الميلادي - قد ساعدوا على تبلور صورة العالم بالنسبة للمسلمين ومن ضمنها صورة أوروبا. إلا أنه لم يكن هناك ما يشير إلى جهود لمعرفة شعوب أوروبا معرفة جيدة، باستثناء ما يتصل بأصولهم وتوزيعهم الجغرافي. فنجد أن المسعودي مثلًا قد قدّم تقسيمًا سباعيًّا لأقاليم العالم كما قدم تقسيمًا رباعيًّا للمعمورة، ولم يكن ما قدمه من معلومات قليلًا بالنسبة لعصره، وكذلك فإن من تلاه من الجغرافيين (ابن حوقل، أبو عبيد البكري، الإدريسي، أبو حامد الغرناطي، القزويني) وحتى القرن الثاني عشر الميلادي، أضافوا معلومات أخرى وإن ظلت محدودة أيضًا ووصفية ناقلين فيها عن بعضهم البعض أساسًا[1].

٣ - ومن ناحية أخرى فإن تطور عملية التأريخ تدريجيًّا ابتداءً من القرن الثاني عشر وحتى القرن السادس عشر الميلادي - قد أفسحت المجال لبعض الاهتمام وإن ظل محدودًا مقارنة بضخامة حجم التفاعلات، سواء خلال أو بعد الحروب الصليبية في

(١) المرجع السابق (ص١٣ - ٢٤).

https://t.me/montlq

الشام أو في الأندلس، وهي التفاعلات الحضارية وليس العسكرية فقط. ويصدق هذا على أبي الفدا (الذي شَهِدَ نهاية الحروب الصليبية وعاش في الثلث الأول من القرن الرابع عشر الميلادي) بقدر ما يصدق أيضًا على ابن خلدون ومعاصره القلقشندي ثم ابن إياس، وجميعهم نقلوا معلوماتهم عن أوروبا من أعمال الجغرافيين السابقين[1]؛ فمثلاً يقول خالد زيادة بأن ابن خلدون لا يضيف أكثر ولا يبدي اهتمامًا بمعرفة ما يجري في أوربا رغمًا عن الدور الذي قام به في التفاعلات الدبلوماسية بين أمراء الأندلس والمغرب وأمراء الأسبان[2].

٤ - يخلص خالد زيادة إلى استمرار الصورة التقليدية لأوروبا حتى القرن السادس عشر الميلادي مما يدل - من وجهة نظره - على قصور الوعي الإسلامي في العصور المتأخرة عن إدراك المتغيرات في العالم، **ولكن يخلص أيضًا إلى أمر آخر شديد الأهمية**[3] وإن كان يتسم بقدرٍ من عدم الوضوح نظرًا للتداخل والخلط الذي اتسم به التحليل، وعلى نحو يستدعي تساؤلاتنا السابقة على أطروحات د. علا أبو زيد.

- **فمن ناحية**: يشير إلى أن معلومات المسلم عن أوروبا كانت ذات مصدر أوربي (يونانية وبيزنطية) أكدتها روايات التجار والسفراء والأسرى عن بربرية وانحطاط شعوب الشمال: « إن فكرة شعوب بربرية غارقة بالجهل والعدوان لم تكن من صنع المسلم الذي كانت أفكاره عن تساوي البشر تسبق لديه الأفكار عن التمايزات التي استقاها من اليونانيين ومع ذلك فإن مسلم العصر الوسيط كان يعطي « للبربرية » مضمونًا دينيًا حضاريًا وثقافيًا أكثر من أي معنى عرقي ».

- **ومن ناحية أخرى**: يشير خالد زيادة إلى التضارب بين الصورة عن قوة الإفرنج وشجاعتهم في القتل وبين الصورة عن الجهل والعدوان والقذارة، بل إن المسلمين وإن كانوا يعرفون شيئًا عن قوة الدولة البيزنطية فإن معرفتهم بأوروبا الغربية كانت غامضة، بل إن معرفتهم بالعالم اللاتيني لم تكن تواكب التطورات التي كانت تحدث في هذا الجزء من العالم والتي أفضت إلى الحروب الصليبية التي استطاعت أن توحد هوية

---

(١) المرجع السابق (ص٢٤ - ٢٦).

(٢) حول رأي يدعو للاهتمام بقراءة هذا الجانب من خبرة ابن خلدون، انظر على سبيل المثال:
عبد الهادي التازي، ابن خلدون والعلاقات الدولية، في: أعمال المؤتمر العالمي عن عالمية ابن خلدون الذي نظمته مكتبة الإسكندرية، ديسمبر (٢٠٠٦م) بالتعاون مع المجلس الأعلى للثقافة، ج. م. ع.

(٣) د. خالد زيادة، مرجع سابق (ص٢٨ - ٣٨).

https://t.me/montlq

أوروبا الغربية مع الكاثوليكية وأن تدعم نفوذها المتمحور حول المسيحية الكاثوليكية، ضد الكفار والوثنيين. وفي المقابل فإن الحملات الصليبية ذاتها تحث المسلمين على التعرف على الفرنجة. وفي حين كان الإفرنج - كالقوة الثالثة حول المتوسط - يدركون ما يشكله الإسلام من خطر دائم على أوروبا، فلقد أدى شعور المسلم بالتفوق إلى إهمال الشعوب التي يعتقدها أدنى منه قوة وعلمًا وعقيدة. ولم تؤدِّ الحروب الصليبية إلى تغير التصور أو الاتجاه نحو مزيد من المعرفة بوقائع القوى المعاصرة.

- **ومن ناحية ثالثة:** لم يكن الوضع السابق يعني لدى خالد زيادة أنه لم تكن هناك روافد إسلامية فكرية أخرى (إلى جانب المؤرخين والجغرافيين) مهتمة بتكوين فكرة عن العالم المعمور. فالجاحظ (ت ٨٦٨م) يقسم الأمم المعتبرة إلى أربع: العرب والفرس والهند والروم وبقية الأمم فهي همج وأشباه همج. أما صاعد الأندلسي (ت١٠٦٩م) فقسّم أمم العالم إلى أمم نابهة وأخرى خاملة، استنادًا إلى العطاء الحضاري لكل أمة. ولقد وضع اليونان والرومان الأوروبيين الشرقيين إلى جانب الهند والفرس والكلدانيين والعبرانيين والعرب وأهل مصر بين الأمم النابهة، في حين وصف الفرنجة والصقالبة بالأمم الخاملة التي خصها اللّه بالعصيان والجهل وعمها بالعدوان والظلم.

- **ومن ناحية رابعة:** ومع محافظة المسلمين على تصورهم السابق وعلى شعورهم بالتفوق الذاتي - حتى بعد الحروب الصليبية - فإن أوروبا الغربية لم تثِر اهتمام المسلمين لأنها لم تكن قادرة على أن تقدم لهم شيئًا حين كانوا في مرحلة الأخذ والتفاعل (من اليونان وليس اللاتين) وحين أصبح لأوروبا ما تقدمه في مطلع نهضتها، فإن العرب والمسلمين كانوا عاجزين عن الأخذ، في حين ظل اللاتين يأخذون عن العرب والمسلمين لتأسيس نهضتهم الحديثة يخالطهم شعور الإعجاب بمشاعر التحدي والخطر.

ويقول خالد زيادة (نقلًا عن المستشرقين أمثال: « جرونبا » و « مونتجمري وات »... إلخ) إنه: « مع تحولات القوى العالمية انقلب الإعجاب اللاتيني بما هو عربي ومسلم إلى نفور واشمئزاز، كذلك انقلب اشمئزاز المسلمين واحتقارهم إلى إعجاب. وكانت حركة الدولة العثمانية نحو أوروبا بمثابة المفجِّر لهذا التحول في وقت دخلت أوروبا عصر النهضة؛ ولذا فإن المرحلة الثانية الكبرى من نمط إدراك المسلمين للغرب والمعرفة والصورة عن الغرب - تبدأ من القرن السادس عشر الميلادي وتتخذ منعطفات عدة يتوقف عندها خالد زيادة في عدة فصول: استمرار وتبدل النظرة التقليدية،

https://t.me/montlq

صورة أوروبا الليبرالية، اتجاهات النظرة الحديثة، مستعينًا في ذلك دائمًا بالمصادر الاستشراقية، ناقلًا قدرًا كبيرًا من تحيزاتها في التفسير. ومع الاكتفاء هنا بالتذكرة بأن هذه الفصول تستدعي التيارات الفكرية والحركية المتوالية منذ القرن السابع عشر الميلادي، الداعية للإصلاح في القوة الإسلامية مع بداية الاتجاه نحو الغرب على النحو الذي تبلور بصورةٍ واضحة منذ نهاية القرن الثامن عشر مع بداية حركة الإصلاحات العثمانية.

إلا أنه يهمني التوقف هنا عند بعض التعليقات المنهاجية على بعض القضايا في مضمون هذه الفصول والمتصلة أساسًا بذلك الجانب محل الاهتمام وهو الإدراك والصورة عن الغرب. وابتداءً: لا بد من التمييز بين عدة أمور قد تتداخل أو تعد مترادفات، وهي أنماط مختلفة من التفاعل الحضاري ومستوياته: معرفة أحوال الغرب، الصورة عن الغرب، إدراك الغرب، النقل عن الغرب، الأخذ عن الغرب، الموقف من سياسات الغرب (الاستعمار مثلًا)، قواعد تنظيم العلاقات مع الغرب، وقائع علاقات القوى مع الغرب.

ولقد تداخلت بالفعل في فصول كتاب خالد زيادة جميع هذه الأمور في المرحلة الثانية من التفاعل الحضاري بين المسلمين والغرب على نحو يختلف عن الخطابات، عن الإدراك والصورة في المرحلة الأولى. ويطرح هذا الوضع تساؤلات تنبع أهميتها - من وجهة نظري - مما تحمله من دلالات عن الواقع المعاصر والراهن للصورة عن الغرب وكيفية إدراكه كمدخل من مدخلات عمليات التغيير الجارية في مجتمعاتنا وفي علاقات دولنا ووضعها في العالم. فهذه أمور ذات امتدادات تاريخية لا يمكن استبعادها.

وتتلخص هذه التعليقات فيما يلي:

١ - الهزيمة العسكرية للعثمانيين لم تكن السبب المباشر والوحيد لاهتزاز اطمئنان المسلم الداخلي وتصدع صورته القديمة للغرب الضعيف؛ لأنها اقترنت ببداية تحذير من جذور الضعف داخليًّا، أي بداية الشعور بانتهاء التفوق الحضاري قبل العسكري أيضًا.

٢ - تفسيرات التحرك الأوروبي نحو العالم الإسلامي لم تعد ذات غطاء ديني فقط يحذر من خطر الإسلام الديني، ولكن اقترن منذ بداية عصر النهضة وفي ثنايا فكر التنوير بالاحتقار للجنس الشرقي ووصفه بالدونية، فظهرت الرؤى العنصرية والديموغرافية والجغرافية والحضارية لتفسير الاستعمار وتبريره. ومن ثم، أدرك المسلمون أن خطر النموذج الحضاري الغربي المتحرك تجاههم هو أخطر من الهجوم العسكري المباشر، فطالما كانت تأثيرات هذا النموذج - معرفيًّا وفكريًّا وثقافيًّا - بعيدة كلما أمكن التغلب

https://t.me/montlq

على الهجوم العسكري، بل واستئصاله كما حدث مع الحروب الصليبية؛ حيث لم تتمكن الإمارات الصليبية من البقاء، ولعل هذا هو الدرس الذي وعاه الغربيون واهتمت به الدراسات الاستشراقية التي أينعت بعد هذه الحروب، في محاولة لفهم كيفية اختراق هذا النموذج وليس محاربة جيوشه فقط.

٣ – ولهذا كان فرض ما يسمى الإصلاحات المنقولة عن الغرب هو الوجه الآخر لعملة الاحتلال العسكري. وكانت أحد أهم أدوات وقنوات هذا الفرض التسرب من الداخل من خلال النخب الحديثة العلمانية التي تحالفت مع، ودعمت السلاطين العثمانيين الساعين للإصلاح « الغربي » رضوخًا للضغط من الخارج؛ لذا كان التسرب التدريجي من أعلى إلى أسفل ومن المؤسسات إلى الأفكار والقيم ومن إصلاح نموذج إلى استبداله، هو النمط السائد في مواجهة القوى الرافضة للإصلاح على النمط الغربي. وقد وصفت دائمًا هذه القوى بأنها محافظة ودينية ورجعية؛ لأنها ترفض « الإصلاح الغربي ». وإن كانت قد فشلت بدورها في تقديم نموذج إصلاح بديل، إلا أنها كانت أيضًا تريد الإصلاح. ومن ثم، لا يمكن الاستمرار في ترديد المقولات الاستشراقية عن اعتبار رجال الدين قوى محافظة ترفض الإصلاح بصورة مطلقة ولكن يجب الإجابة عن التساؤلات التالية: لماذا رفضوا هذا النمط من الإصلاح الخارجي؟ وأي نمطٍ كان يجب أن يتحركوا من أجله؟ وكيف؟ ومسألة نجاح أو فشل هذه الإصلاحات في عصر التنظيمات العثمانية، بل وما بعدها، لم يكن مرجعه فقط – كما قال « برنارد لويس » – عدم موافقة المسلمين على احتذاء نموذج غربي مسيحي ولكن لأن هذا النموذج كان مستوردًا وضعيًّا علمانيًّا منقولًا من بيئة إلى بيئة لا يستقيم معها، بل ويريد تغييرها جذريًّا، فضلًا عن كونه متسربًا من أعلى ونخبويًّا وليس مدعومًا من الشعوب[1].

٤ – لم تكن عواقب النقل أو الأخذ عن الغرب مردّها فشلها في الاستجابة لمتطلبات التغيير المطلوب، ولكن الأخطر هو أن هذا النقل أو الأخذ عن الغرب أضحى البذرة التي أنبتت – عبر ثلاثة قرون – شجرة متفرعة من الانقسامات الداخلية، حول الهوية ونمط الإصلاح، وهو الانقسام الذي حال وما زال يحول دون إبداع نموذج تغيير « ذاتي » ومنفتح في نفس الوقت وليس مغلقًا، ويتحقق حوله إجماع ورضاء وطني. وظل هذا

(١) انظر دراسة نقدية مقارنة تحليلية عن جميع هذه الجوانب في عصر التنظيمات العثمانية في: د. نادية محمود مصطفى، العصر العثماني... الجزء الحادي عشر من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق.

https://t.me/montlq

الإسفين وهذه الآفة تسمم الحالة الفكرية وتنعكس على السياسة. بعبارة أخرى، أخذ العامل الخارجي - أو الغرب - يدخل في تقدير أسباب القوة والضعف بطرق مختلفة (كما سبق البيان في المجموعة الثانية من الأدبيات)، ولم يكن ذلك من حيث الأبعاد المادية فقط ولكن تزايد بالتدرج وزن الأبعاد الثقافية والحضارية.

٥ - إذا كانت المرحلة الأولى الكبرى قد شهدت تجاهل أو تجهيل المسلمين للغرب مقرونًا ببعض الصور عنه، وإذا كان البعض رأى أن العداء لم يكن سمة النظرة الإسلامية للأوروبيين في هذه المرحلة، وإذا كانت الرؤى الاستشراقية لتفسير الحرب في الإسلام قد ترفض تلك المقولة الأخيرة، إلا أن العداء قد تبلور لدى المسلمين تجاه الغرب منذ أن بدأ هجومه على الأرض المسلمة؛ أي أن الاحتلال والاستعمار الأوروبي هو الذي أسس نظرة العداء، كما تأسس من قبله بداية الاهتمام بالغرب ومعرفة أحواله حين بدأت الهزائم العسكرية تصيب المسلمين بحيث تحولوا من الهجوم إلى الدفاع. بعبارةٍ أخرى، لم يعد الاهتمام محايدًا، فكان إما رافضًا كلية للغرب أو مقبلًا على جانب دون آخر. ومن ثم، لم تعد معرفة أحوال الغرب منفصلة عن نمط إدراكه والصورة عنه كمصدر تهديد أو محتل أو فارض لنموذجه قسرًا على حساب النموذج الإسلامي. ومن هنا كان تشابك الرؤى وتداخلها من أخطر ملامح « الاتجاه للخارج في مرحلة أزمة وعداء معه وقد وضع أقدامه في الداخل ». فنجد اهتمامًا بمظاهر القوة الغربية الحديثة وإنجازاتها المادية في مقابل اهتمام مُناظِر بالجاهلية وانحطاط القيم والكفر في الغرب أو رفض لنموذج الحداثة... أو نجد نقدًا ذاتيًا قويًا مع استمرار الدفاع عن صلاحية النموذج الحضاري وإمكانية إصلاحه أو... إلخ.

ولكن من ناحية أخرى تظل عدة أمور في حاجةٍ للاهتمام:

- **أولها:** هل اكتفى أعلام الفكر الإسلامي بنقد النموذج الثقافي والحضاري، أم اهتموا أيضًا بتشريح الظاهرة الاستعمارية ذاتها؛ فالاستعمار أكثر اتساعًا من « نموذج الحداثة » فهو سياسات وأدوات تنفيذ.

- **وثاني هذه الأمور هو:** هل استطاعوا الفصل بين إنجاز النموذج الغربي داخليًا - في الغرب - وبين وجهه الاستعماري. كيف فسروا هذه الازدواجية الغربية؟

- **وثالث هذه الأمور هو:** كيف انعكس التوجه للخارج - في وقت استحكام الأزمة وتفاقم مصادر التهديد من الخارج ذاته - على نمط الاستجابة للتحدي وللتهديد؟ هل

https://t.me/montlq

ظل في مصاف رد الفعل والقول منه بصفة خاصة؟ أم استطاع أن يبدع فكرًا وحركة بَنَّاءتين؟ إن الضعف المادي قد لا يستقيم معه النظر؛ حيث نظل أسرى تشخيص أزمة الذات واتهام الآخر بحيث نفقد الخيط للطريق الرشيد، فهل تحول « الاستعلاء الرسالي لدى المسلمين إلى استعلاء حضاري ثم إلى استعلاء إيماني »؟

- **والأمر الرابع هو**: هل تطابق إدراك العرب للغرب وصورتهم عنه مع إدراك وصورة الأتراك والفرس والهنود وخاصة في ظل « التعددية السياسية الإسلامية » أي وجود ثلاثة مراكز قوة إسلامية منذ بداية القرن السادس عشر الميلادي؟ ولماذا نجد أنه - في الأدبيات العربية بصفة خاصة - نادرًا ما تتم الإشارة إلى تجارب غير العرب باستثناء الدولة العثمانية الذين أضحوا جزءًا منها؟ وفي المقابل تستدعي الأدبيات الاستشراقية هذه المقارنات سواء على مستوى تيارات الإصلاح أو الجهاد أو الوحدة؟

إن الفكر الإسلامي ليس فكر العرب بمفردهم أو الترك بمفردهم، فهل استُبدِلَت تواريخ الفكر « القومية » بالتاريخ الإسلامي؟ هل بعد أن حاز الشرق اهتمام التواريخ الإسلامية العالمية وكتب الجغرافيا وأدب الرحلات خلال المرحلة الأولى من تطور الإدراك أو النظرة الإسلامية إلى أوروبا على حساب تجاهل أو تجهيل المعرفة بالغرب وأحواله، هل حدث العكس في المرحلة الثانية بحيث تحولت تيارات الفكر « القومية » إلى الاهتمام بالغرب أساسًا وافتقدت التوجهات والاهتمام نحو ما يحدث في الجوار الحضاري؟ بعبارة أخرى هل تحولت « التعددية السياسية الإسلامية » إلى قطيعة فكرية أو استقطاب فكري في إطار من العداءات والصراعات السياسية أيضًا، بحيث يمكن القول: إن آثار الغرب لم تقتصر بالفعل على التحدي العسكري ولكن امتدت إلى التحدي الحضاري للأمة؟ وهل هموم الاحتلال والإصلاح الداخلي حجبت الرؤية عن هموم المعرفة بالآخر المسلم؟ وأخيرًا هل ظهر اليهود - سواء في الشرق أو في الغرب - في أدبيات الإدراك والصور المتبادلة بين المسلمين والغرب المسيحي خلال المرحلتين؟ ومتى بدأ ظهور المشروع الصهيوني وكيف؟ أم أن الفكر الإسلامي (أو العربي) الحديث والمعاصر لم يعالج « اليهود » كظاهرة سياسية قبل وقت كافٍ من التدشين العلني للحركة الصهيونية في نهاية القرن التاسع عشر؟ هل اقتصر الأمر على بعض التحذيرات المتناثرة من أثر « يهود الدونمة » على الدولة العثمانية (تفككها وتحولها إلى العلمانية)؟ هل الرافد اليساري (العربي والمسلم) اكتشف الرابطة بين الإمبريالية والصهيونية؟ وهل

https://t.me/montlq

اكتشف الرافد الليبرالي الإصلاحي « المنبهر بالغرب » الوجه الآخر القبيح للعملة: أي الاستعمار وتحالفه مع الصهيونية؟

النموذج الثالث:

يقترب من أنماط من التفاعل الحضاري مع الغرب، كما عبر عنه الرحالة والمفكرون، عبر ما يسمى « مرحلة النهضة العربية الحديثة، وبذاته يركز مباشرة على القضية الكبرى في هذه المرحلة، وهي العلاقة مع الغرب »[١].

ومن واقع العنوان يتضح أن هذا النموذج نمطٌ من أنماط التفاعل مع الغرب، كما تدرك « سبا يارد » – وهو الصراع الحضاري، في حين قدمت اجتهادات أخرى هذا التفاعل الحضاري باعتباره واحدًا من الآتي: معرفة أحوال الغرب، الصورة عن الغرب، الإدراك للغرب، النقل عن الغرب، الأخذ عن الغرب، الموقف من السياسات الغربية، قواعد تنظيم العلاقات مع الغرب... إذن ما الصراع الذي قدمته « سبا يارد » وكيف صنفت اتجاهاته وما هي نتائج تحليلها؟

د. « سبا يارد » تقدم تصنيفًا للاتجاهات، فيما يتصل بحالة احتكاك الشرق مع الغرب، وهي الحالة التي أفرزت ما أسمته د. « سبا يارد » (الصراع)، ولقد حددت مجالات هذا الصراع كالآتي[٢]: القيم، الحرية والمساواة، الفكر السياسي (مستويات: الأمة والوطن والقومية، الدولة والحاكم ونظام الحكم، الشريعة والقانون)، وفي الفكر الاقتصادي، والفكر الاجتماعي والأخلاقي، والموقف من الثقافة الغربية، والصراع بين العلم والدين.

وقدمت د. « سبا يارد » هذا (الصراع) من منظور أعلام الرحالة العرب في القرنين (١٩، ٢٠) المسلمين منهم والمسيحيين. وذلك عبر ثلاث مراحل زمنية متتالية (١٨٢٦ – ١٨٨٠م)، (١٨٨٠ – ١٩١٨م)، ثم ما بين الحربين العالميتين، ولقد اعتبرت د. « سبا يارد »[٣] أن أدب الرحلات من أهم الفنون التي صوّرت احتكاك العربي بالغرب، وما نجم عن هذا الاحتكاك من مؤشرات صدمت الذهنية العربية والمجتمع العربي،

---

(١) نازك سبا يارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة (الصراع الفكري والحضاري)، بيروت: مؤسسة نوفل (ط١)، (١٩٧٩م).

(٢) المرجع السابق (ص٢).

(٣) المرجع السابق (ص٩).

https://t.me/montlq

ومن ثم أدت إلى صراع سياسي واقتصادي وفكري وحضاري لا يزال - وفق رأي « سبا يارد » - يمثل أسبابًا ظلت تقلق الهوية العربية.

وجوهر الأزمة المتولدة من الاحتكاك - وفق « سبا يارد » - تمثل في السؤال المركب التالي[1]: إلى أيِّ حدٍّ كان التمسك بالموروث العربي الأصيل سببًا في الجمود والتخلف؟ وهل كان ذلك سبب الرغبة في الاقتباس من الحضارة الغربية التي تعتبر عنوان القوة والتطور، مع الخوف من أن يكون الاقتباس سبب الضياع وفقدان الهوية. والصراع لدى « سبا يارد » هو « الإحساس بالمفارقات بين الأنا والآخر » وهذا يتضمن مبدأ التنازع بين الأضداد كما يتضمن حيرة المواقف بين الثابت والمتحول، بين الموروث الأصيل والمجتلب المقتبس في السياسة والاجتماع والأخلاق والعلم وغيرها من ميادين الفكر والحياة.

واستهدفت « سبا يارد » بيان كيف أن مظاهر هذا الصراع قد اختلفت باختلاف الرحالين وتبعًا للأحوال السياسية والثقافية والدينية التي أثرت في كلٍّ منهم. وقد قامت دراستها على المقارنة بين عدة نماذج لاستجلاء أوجه الشبه أو الاختلاف بين مظاهر الصراع في تفكير هؤلاء الأعلام، في محاولة لتقدير أثر العوامل الذاتية والخارجية في أحداث التشابه والتباين.

وعلى ضوء التحليل المقارن بين مجموعات الرحالة في كل مرحلة من المراحل الزمانية، وعبر أرجاء الكتاب، تصل « سبا يارد » إلى التمييز بين عدة اتجاهات على ضوء معايير التفسير الراجعة إلى: البيئة، المرحلة، الفهم للإسلام.

ومن أهم النتائج التي توصلت إليها:

- **من ناحية** اشتراك الجميع في الموافقة على الأخذ عن الحضارة الغربية مع الاحتفاظ بالهوية الشرقية ويرجع هذا المشترك، بالرغم من اختلاف البيئة والزمان، وفق « سبا يارد »، إلى الدين وإلى الإحساس الوطني والقومي.

- **من ناحية ثانية:** ظهر الصراع بين الإعجاب بالغرب وبين الرغبة في الاحتفاظ بالهوية. وتطورت صيغة هذا الصراع من مرحلة ما قبل الاحتلال العسكري مقارنة بما بعد هذا الاحتلال فبعد أن برزت الرغبة في التوفيق بين الحضارتين (الطهطاوي، وخير الدين

---

(١) المرجع السابق (ص١٢).

https://t.me/montlq

التونسي) ظهرت اتجاهات رفض الحضارة الغربية والهجوم عليها (المويلحي، ومحمد فريد) إلى استمرار اتجاهات أخرى في الإعجاب بها (كُرْد علي، وزيدان).

وترجع « سبا يارد » هذا التطور إلى أحوال الشرق السياسية إلى جانب درجة التأثر بالعلمانية. العامل الأخير هو الذي يفسر التزامن بين من رفض الحضارة الغربية وبين من قبلها من أعلام نفس المرحلة، أي مرحلة الاستعمار.

ومن ثم، ترى « سبا يارد » أن العلمانية هي المحك في التمييز بين الذين قبلوا الحضارة الغربية قبل الاستعمار (الطهطاوي وخير الدين التونسي) وبين الذين قبلوا بها في ظل الاستعمار (كرد علي، وزيدان)[١].

بعبارة أخرى فإن تحليل « سبا يارد » هذا يستدعي إلى الذهن مقولة المستشار طارق البشري بأن الخلل بين الموروث والوافد ازداد سوءًا في ظل الاحتلال العسكري[٢].

- ومن ناحية ثالثة: ترى د. « سبا يارد » أن آثار التغريب والعلمنة التي تميز بين هذين الاتجاهين - الإسلامي والعلماني - وكلاهما قبل الحضارة الغربية - قد ظهرت حول عدة قضايا هي: أهمية دور الدين، ومن ثم التحول من النظرة الدينية إلى النظرة العلمانية[٣]. وكذلك الموقف من الماضي الموروث وسبل التطور المستقبلي في ظل قضية تحديد ما هو الثابت وما هو المتحول[٤]. يتضح من مواقف الأعلام من قضية الثابت والمتحول، ذلك التدرج الذي وقع من التمسك بالموروث تمامًا، إلى قبول التوفيق بينه وبين ما لدى الغرب، إلى الانتقاء منه والأخذ من الغرب، إلى الفصل بين الموروث والوافد واعتبار الموروث مجرد عنصر من عناصر الهوية، وأن الموروث لا يقدم الجديد الذي يقدمه الغرب والذي هو سبب التقدم وواجب النقل عنه والأخذ منه للوصول إلى هذا التقدم.

- من ناحية رابعة: فإن السمة العامة أو المسار العام للتطور الذي استخلصته د. « سبا يارد » من دراستها المقارنة بين مجموعات الأعلام من الرحالة العرب عبر مراحل زمنية ثلاث (تزايد عبر لحظات تاريخية مثل الاحتلال والتجزئة والتخلف

---

(١) المرجع السابق (ص٤٥٤).

(٢) طارق البشري، ماهية المعاصرة، سلسلة المسألة الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق.

(٣) المرجع السابق (ص٤٥٥ - ٤٦٢).

(٤) المرجع السابق (ص٤٦٥ - ٤٧٥).

https://t.me/montlq

والتداخل الخارجي) ما استخلصته هو التدرجية في الابتعاد عن الأصل وعن الموروث في التوجه نحو الغرب؛ بحيث لم يعد بالمقدور التمييز بوضوح بين أفكار الرحالة المسلم والرحالة المسيحي. ولم تقدم « سبا يارد » بين نماذجها، وخاصة في المرحلة الثالثة، ما يبين استمرار التمسك بالأصل في الموروث، وهو التمسك الذي عكسته استجابات مدارس فكرية وسياسية تبلورت عبر المراحل الثلاث. فهل يرجع هذا إلى أنها ركزت على الرحالة والأعلام الذين اتجهوا إلى الغرب واحتكوا به مباشرة، كما يرجع إلى تركيزها على نمط معين من القضايا السابق ذكرها، والتي نادرًا ما تطرقت إلى دلالاتها وانعكاساتها السياسية؟! أمر تصعب الإجابة الشافية عنه، وتبقى ملاحظاتنا دولة رؤية وقراءة من منظور مغاير[1].

* * *

---

(١) انظر أيضًا دراسة « نورمان دانيال » في تطور الإدراك المتبادل بين الإسلام وأوربا عبر مراحل تاريخية ممتدة (الإسلام والغرب: صناعة الصورة):

Norman Daniel, Islam and the West: The Making of an Image, Edinburgh University Publications, Language and Literature, No. 11. Edinburgh: The University Press, (1960).


https://t.me/montlq

https://t.me/montlq

المَبحَثُ الخَامِسُ

نماذج درست الفكر السياسي للعلاقات الدولية

قد يتساءل سائل، لماذا طال المقام على هذا النحو في عرض أدبيات المجموعتين الثانية والثالثة، (وكان من الممكن أن يكونا أكثر امتدادًا) على حساب المجموعة الأولى، والمجموعة الرابعة، وماذا يمكن أن تقدم هذه المجموعة الخامسة والأخيرة؟

الإجابة عن ذلك التساؤل ضرورية قبل أن نعرض لمضمون هذه المجموعة الخامسة. وتتضمن هذه الإجابة البعدين التاليين:

البعد الأول: يتصل بالوجه الأول من الدوافع والأهداف المباشرة للدراسة، ألا وهي اعتبار الفكر الإسلامي مصدرًا للتنظير حول أبعاد دراسة العلاقات الدولية دراسة منظمة من رؤية إسلامية، ومن ثم باعتبار هذا الفكر مصدرًا أيضًا لبناء المفاهيم الإسلامية في هذا المجال. أما الوجه الثاني من الدوافع والأهداف فهو تتبع مسار تطور الفكر الإسلامي الدولي وتبين ملامحه الحضارية الممتدة في محاولة للإجابة عن أسئلة مصيرية؛ أين مكمن الخلل الذي قاد إلى تمكن الغرب منا؟.

وهذا البعد الثاني هو أن العلاقات الدولية في الإسلام، موضوعٌ تتناوله مجالات معرفية متعددة ومن زوايا مختلفة، ولكننا وصلنا بالتدرج، ومنذ مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، إلى تأسيسه كمجالٍ معرفيٍّ في ذاته يقدم من مدخل العلوم السياسية منظورًا حضاريًّا للظاهرة الدولية ويستدعي تعاون مجالات معرفية متعددة. وبذا، يساهم هذا المنظور الحضاري في « إعادة تعريف مفهوم العلاقات الدولية » وإعادة تحديد نطاق علم السياسة عامة ونطاق وحدود علومها المتضافرة معًا (كالعلاقات والفكر والنظرية والنظم والقانون)، فضلًا عن انفتاح علم السياسة على علوم أخرى؛ مثل: التاريخ، والفلسفة، والاجتماع. كما يساهم هذا المنظور الحضاري أيضًا في إعادة تعريف مفهوم « السياسة » بصفة عامة.

وبناء عليه، فإن المجموعة الثانية، والمجموعة الثالثة من الأدبيات السابق عرضها قد رسمت لنا خريطة التنوع والتعدد المفصلة بالاقتراب من موضوع العلاقات على صعيد مجال الفكر والعكس صحيح، أي موضع الفكر من دراسة العلاقات الدولية والتنظير لها. هاتان الخريطتان نوهتْ إليهما دراسات المجموعة الأولى بروافدها، وهي جميعها من مدخل علم السياسة كما رأيناه. وبناءً عليه، وبعد استيفاء متطلبات التقاليد العلمية الملزمة بعرض الأدبيات

https://t.me/montlq

السابقة، والانطلاق مما قدمته ومما لم تقدمه في بناء الإطار النظري المطلوب لتحقيق أهداف دراستنا، وفي ضوء من دواعيها، تبقى مجموعة واحدة وأخيرة نتوقف عندها، وتتكون من دراستين:

الأولى: قدمت نموذجًا من دراسة العلاقات الدولية في الفكر السياسي الغربي.

والثانية: تناولت تراث العلاقات الدولية في الإسلام.

وإن تشابهت أهداف كلٍّ من الدراستين مع أهدافنا، إلا أن كلًّا منها تقدم منهاجية متمايزة في تصميم الإطار النظري لدراسة موضع العلاقات الدولية في الفكر السياسي الغربي والفكر السياسي الإسلامي (التراثي والحديث والمعاصر).

وفي ضوء التعليق على هاتين المنهاجيتين، ستتضح منطلقات وأسس منهاجية تصمم الإطار النظري لدراستنا.

* * *

النموذج الأول: يقدمه « كريس براون » وآخرون، وقد سبق التنويه إلى مُؤلفهم في أكثر من موضع سابق، إلا أننا نتوقف مجددًا هنا عند محاور الإطار النظري الذي قدمه المؤلفون للقراءة المقارنة في فكر العصور الغربية المتتالية[1].

وهم يرون أنه إذا كان من الصعب البحث في أجندة واحدة ومستمرة من القضايا عبر كل العصور (وقد سبق التنويه إلى هذا الأمر والتعليق عليه)، إلا أنه من الضروري وضع مقولات (Themes) يتم التواصل على ضوئها. وهي ثلاثة: الداخل/ الخارج، العالمية/ الخصوصية (Universality/Particularity)، النظام/ المجتمع.

وبقدر تعامل المفكرين عبر العصور مع كلٍّ هذه المقولات أو بعضها بقدر ما يمكن اعتبارهم من المنظرين السياسيين الدوليين « International Political Theorists ».

والمقولة الأولى: تتصل بالعلاقات بين الكيانات الجماعية « Collectivities »، وكيفية تكوين هويات هذه الكيانات، وأين يتحدد نطاق كلٍّ من الداخل والخارج، وهل يتحدد هذا التمايز ابتداءً أم لا؟

المقولة الثانية: تتصل بالتوجهات القيمية للأفراد تجاه الكيانات التي ينتمون إليها وعلاقاتها بالعالم الأوسع المحيط.

---

(١) Chris Brown (and others), Op. Cit., (pp. 6-12).

https://t.me/montlq

أما المقولة الثالثة: فتتصل بالحد الأدنى الواجب توافره من اتصالات منتظمة بين هذه الكيانات حتى يمكن القول: إن هناك علاقات دولية، كما تتصل هذه المقولة بنوعية هذه الاتصالات ودور القيم والقوة وكيفية إدارة أو حكم هذه العلاقات.

هذا؛ ويقدم « كريس براون » معالجة معمقة للمقولات الثلاث، يستدعي من خلالها التطور في النظرية السياسية، ونظرية العلاقات الدولية حول الفواعل والعمليات والقضايا، وعلى نحوٍ يبين - في صفحات معدودة ولكن عميقة مركزة - اتجاه هذا التطور في ضوء الجدال بين المنظورات والمدارس المختلفة. كما يتضح من هذه المعالجة المعمقة الروابط بين المقولات الثلاث.

ولذا، فإن قراءة هذه الصفحات هي من قبيل القراءة في موجز فكر التنظير الدولي الغربي. وإذا كان « براون » قد رفض - كما سبقت الإشارة - تحديد أجندة قضايا محددة يتم البحث عنها في النصوص المختلفة التي سيتم انتقاؤها وعرضها في الكتاب، إلا أنه بوضع هذه المقولات الثلاث، ومن خلال شرحها والعلاقات بينها، إنما قدّم للقارئ إشكاليات الحالة الحديثة والراهنة للنظرية السياسية الدولية « International Political Theory» وهو يعتبرها بمثابة المقولات المتكررة عبر الزمان، والتي لا بد وأن يكون المفكرون قد تعرضوا لواحدة أو أخرى منها، ولكن من خلال لغة وطابع عصرهم ومكانهم. ومن ثم، يعيد « براون » التأكيد على أن هذه المقولات الثلاث ليست أجندة كلِّ عصر وكل مكان « Cross-Temporal Agenda » كما أنها ليست قائمة الأسئلة التي على كل مفكر أن يجيب عليها؛ ولذا يبين « براون » أن اختيار نماذجه من المفكرين وتنظيمهم لم يتم بناء على هذه المقولات الثلاث... إذن كيف اختار نماذجه وكيف صنّفها؟[١].

يعترف « براون » بصعوبة تحديد النصوص الملائمة نظرًا لصعوبة التمييز بين الداخلي والخارجي في الفكر حتى عقود قريبة. وبناء على الأهداف التي حددها لدراسته (والسابق التنويه إليها في الفصل الأول من دراستنا)، فهو يقدم مجموعة من النصوص وليس تاريخ الفكر الدولي أو تاريخ علم العلاقات الدولية؛ ذلك لأن تاريخ الفكر الدولي - وفق مفهوم « براون » له - هو تاريخ أفكار يتم الدفاع عنها أو تبنيها كأساس لنظريات، مثلما فعل الواقعيون أو ما فعلته كتب أخرى في نفس المجال (النظرية السياسية للعلاقات الدولية). ويرفض « براون » هذا النهج الذي اتبعه آخرون من قبيل تصنيف التقاليد

(١) Ibid, (pp. 12-14).

https://t.me/montlq

الفكرية إلى « الواقعية الامبريقية »، النظام الأخلاقي العالمي، العقل التاريخي. وإذا كان « براون » قد انتقد هذا النهج الذي يختار النصوص الفكرية وفق مدى انتمائها إلى أحد هذه التقاليد أو المدارس، إذن كيف اختار وصنَّف نصوصه؟

يؤكد « براون » أن غايته هي مجرد تقديم نصوص يقرأها الباحثون والدارسون بحيث يجعلونها تتحدث عن نفسها، وليس أن يستدعوا منها ما يريدون إثباته، وهذه الغاية دفعته إلى ترتيب نصوص كتابه وفق ثلاثة مبادئ أساسية: هيكل ترتيب زمني ولكن يتخلله في نفس الوقت تصنيف موضوعي إذا لزم الأمر، وينقسم الكتاب بعد المقدمة إلى ثمانية فصول تحت العناوين التالية: الفكر القديم (٥٠٠ ق م - ٣١٠ م)، الفكر القديم المتأخر وبداية العصور الوسطى (٣١٢ - ١٠٠٠ م)، والعلاقات الدولية في دار المسيحية، الدولة الأوروبية الحديثة ونظام الدول، التنوير، الدولة والأمة في النظرية السياسية الدولية للقرن (١٩)، العلاقات الدولية والمجتمع الصناعي. وينتهي الكتاب عند نهاية الحرب العالمية الأولى؛ حيث إن ما بعد ذلك يعتبره المؤلفون واقعًا في نطاق علم العلاقات الدولية، مميزين بذلك بين فكر العلاقات الدولية وبين علم العلاقات الدولية.

ومن الملاحظ أن هذا التقسيم يعكس مركزية أوروبية؛ حيث يلتزم المفاصل التاريخية لتطور الخبرة الأوروبية الفكرية والنظامية، والجدير بالذكر أن المؤلفين نوّهوا إلى هذا التحيز، أي التركيز على الفكر السياسي الغربي الذي يبدأ من الفكر الإغريقي وعبر مراحله المتتالية وصولًا إلى الفكر الحديث. على أساس أن النظام الدولي الحديث - وفق شرح المؤلفين - قد تطور بعد نظام الدول الأوروبية في القرن السادس عشر، والذي تطور بدوره على أنقاض النظام الوسيط، الذي تكوَّن بدوره من أنقاض نظام الإمبراطورية الرومانية، التي كانت بدورها نتاج الجمهورية الرومانية وريثة فكر اليونان التقليدي. وبالرغم من اعتراف المؤلفين بالتحيز إلى الخبرة الغربية (الأوروبية) إلا أنهم لا ينكرون أهمية البحث في فكر غير غربي وغير مسيحي مثل الفكر الإسلامي واليهودي. علمًا بأن أحد فصول الكتاب - وهو عن العصور القديمة المتأخرة والعصور الوسطى المتقدمة - قد تناول ابن سينا والفارابي. بعبارة أخرى، وبالرغم من ادعاء المؤلفين عدم الرغبة في تقديم تاريخ للفكر الدولي، إلا أن تقسيمهم الزمني الذي يعكس تاريخ الخبرة الأوروبية النظمية، لا بد وأن يعني - ولو ضمنًا - نمطًا من تاريخ الأفكار، على الأقل في ضوء الإطار النظري ثلاثي الأبعاد أو ثلاثي المقولات؛ (الداخلي/ الخارجي)،

https://t.me/montlq

(الخصوصية/ العالمية)، (النظام/ المجتمع). فهل يتحقق هذا للباحث أو الدارس الذي يقرأ نصوص الكتاب باحثًا عن خيط ناظم بين مراحل تطور الفكر الغربي في أبعاده الدولية؟ وإذا كان المؤلفون قد ادعوا أن هدف الكتاب ليس تاريخ أفكار محددة، إلا أنه مما لا شك فيه أن القراءة الأفقية المقارنة لا بد وأن تكشف عن هذا الخيط الناظم، وفي المقابل يظل لهذا الكتاب قيمته ودلالته؛ لأن هذا الكتاب عملٌ مشتركٌ بين أستاذ في نظرية العلاقات الدولية، وأستاذ في النظرية السياسية والعلاقات الدولية. ويتبين من تاريخهم العلمي الجمع بين الفكر والنظرية وبين العلاقات الدولية. وهذا الجمع هو من أهم تقاليد المدرسة البريطانية في العلاقات الدولية، والتي ينتمي إليها هؤلاء المنظرون الثلاثة. ومن أعمدة هذه المدرسة: « مارتن وايت »، و « هيدلي بول »، واللذان تحديا سيادة المدرسة الأمريكية السلوكية على مجال العلاقات الدولية، وكان من أهم ملامح هذا التحدي هو الإصرار على استمرار استدعاء الفكر والقيم والفلسفة في دراسة العلاقات الدولية، وهو الأمر الذي أفرزته المدرسة الأمريكية بدورها ولكن بعد تراجع فورة السلوكية أمام موجات المراجعة.

* * *

ولكن كيف نقابل بين نهج هذه المدرسة البريطانية مع الفكر الغربي وبين نهج من اتجهوا لدراسة موضع العلاقات الدولية من الفكر السياسي الإسلامي؟

نقدم الإجابة في ضوء استعراض دراسة د. سيف الدين عبد الفتاح[1]، أستاذ النظرية السياسية، الذي اهتم في هذه الدراسة بالعلاقات الدولية موضوعًا من موضوعات بحثه في الفكر الإسلامي والتراثي والمعاصر والاستشراقي. ويعكس محتوى هذه الدراسة وهيكلها عنوانها المركب ويجسده: التعريف، التوصيف، التصنيف، التوظيف. وعلى عكس « براون » الذي انطلق في تقديم كتابه من رؤيته الذاتية وصولًا إلى انتقاء وتصنيف بعض النصوص، ودون توقف تفصيلي عند إسهامات دارسي الفكر السياسي الغربي في مجال الأبعاد الدولية لهذا الفكر، على عكس هذا كله، فإن دراسة د. سيف، وكما

(١) د. سيف الدين عبد الفتاح، تراث العلاقات الدولية في الإسلام - نماذج وحالات من إشكاليات التعريف والتصنيف والتوصيف والتوظيف: دراسة نقدية في الحالة البحثية، بحث مقدم إلى ندوة تراث العرب (نشر بعض منه في أعمال الندوة)، انظر: د. فيصل الحفيان (محرر)، تراث العرب السياسي، معهد المخطوطات العربية، القاهرة: جامعة الدول العربية (٢٠٠٢م).

https://t.me/montlq

يتضح من عنوانها الفرعي – هي دراسة نقدية في الحالة البحثية حول الأبعاد الدولية في التراث الإسلامي؛ ولهذا فإن مقدمة دراسته تأتي تحت عنوان: « تراث العلاقات الدولية في الإسلام بين القراءات الحفرية والقراءات الإحيائية ». وهي المقدمة التي رصد د. سيف عبرها خريطة اتجاهات البحث في التراث بصفة عامة وحول قضايا العلاقات الدولية بصفة خاصة (تقسيم الدور، الحرب والسلام، الفتوح، الجهاد، الخلافة، الأمة، الدولة القومية...).

وتنقسم هذه الاتجاهات – وفق طرح د. سيف – بين الاتجاه « التحنيطي السكوني »، وهو « الاتجاه المتحيز القافل » على نفسه إلى درجة الجمود، إما افتخارًا وتمجيدًا، أو استدعاء لنظرية المؤامرة على الإسلام وتاريخه إما دحضًا ورفضًا للتراث بحجة جموده، إما دفاعًا واعتذارًا عن الإسلام والمسلمين أو تبريرًا لتاريخهم، إما اندفاعًا في الهجوم على تراث الغير أو اندفاعًا في تمجيد الذات والدفاع عنها...

يسمي د. سيف هذه القراءات بالقراءات « السلبية التسييسية الحفرية »، داعيًا إلى القراءة الواعية القائمة على التدافع ووعي وسعي السنن.

إذن قراءة ثوابت العلاقات الدولية ضرورة متعددة الأبعاد وتقتضي منهاجية متمايزة تحقيقًا لغايات هذه الضرورة.

وأولى خطوات هذه المنهاجية – وفق طرح د. سيف – هي مراعاة مبادئ التعامل مع التراث الإسلامي، تمهيدًا للتعامل مع إشكالات التعريف، والتوصيف والتصنيف والتوظيف في مجال العلاقات الدولية، وذلك تحقيقًا لمعنى الإحياء الحضاري للتراث وإمكانات تجديده، وفقًا لمنظومة متكاملة، وليس مجرد انتقاء لنصوص يترك للقارئ التعامل معها (كما تصور « براون »)، فإن منهاجية التعامل مع التراث الإسلامي غنية متدفقة قام على خدمتها الطامحون لتوظيفه في التنظير السياسي وعلى رأسهم: حامد ربيع، منى أبو الفضل، سيف الدين عبد الفتاح، وغيرهم من أعضاء الجماعة العلمية في العلوم السياسية من منظور حضاري إسلامي، ناهيك عن غيرهم ممن حملوا رسالة خدمة التراث الإسلامي. كان هذا هو مدخل سيف الدين عبد الفتاح، على نقيض مدخل « براون » – أستاذ العلاقات الدولية – الذي انطلق مباشرة من ضوابط ودواعي القراءة في الفكر أو النظرية السياسية الدولية الغربية دون توقف عند إسهامات دارسي الفكر السياسي الغربي القديم أو الوسيط أو الحديث، من حيث تحديد إشكاليات وضوابط هذه

https://t.me/montlq

الدراسة. وذلك على عكس سيف الدين عبد الفتاح - أستاذ الفكر السياسي الإسلامي - الذي اهتم عبر مقدمة دراسته بشرح ثقافة عدل التعامل مع التراث.

ولقد سبق وأشرنا في الفصل الأول من هذا الكتاب إلى دوافع وأهداف التعامل مع الفكر الإسلامي الدولي وهي أهداف تتعدى مجال التنظير فقط وتمتد إلى مجال رسم ملامح المسار الحضاري الدولي؛ ذلك لأن التراث الإسلامي هو تراث فهم العقيدة والشريعة والقيم والسنن...

وفي ضوء كل ما سبق في مقدمة دراسة د. سيف، فإن الحجر الأول في بنيان الدراسة تمثل في إشكالية التعريف بالعلاقات الدولية تمهيد لإشكاليات التوصيف والتصنيف والتوظيف على مستوى الحقل والقضايا محل اهتمامه.

إشكاليات التعريف تضمنت ثلاث شفرات معاصرة: الدولة القومية، النظام الدولي (المتغير والثابت)، حركة الاتصال وشبكة العلاقات الدولية في ظل الانقلاب العالمي في الاتصال والمعلوماتية.

وتتداخل هذه الشفرات الثلاث - وفق د. سيف الدين عبد الفتاح - مع شفرات تراثية؛ **أولها:** العلاقات الدولية الإسلامية، العلاقات الخارجية الإسلامية وعلاقات المسلمين بغير المسلمين. **ثانيها:** هل هناك قانون دولي إسلامي أم قانون داخلي تلتزم به الجماعة الإسلامية في التزام ذاتي حيال غيرها. **ثالثها:** القدرة على فهم فلسفة التصنيف التي تبناها فقهاء المسلمين.

هذا التداخل بين شفرات تراثية وأخرى معاصرة يحيلنا - في رأي د. سيف - إلى إشكالية أخرى وهي أنه لا يمكن رؤية إشكاليات تعريف العلاقات الدولية في تراث المسلمين إلا في ظل تطورات تعريف العلاقات الدولية، وما آلت إليه وما يضمن ذلك من ضرورة النظر الممتد والمتجدد للمادة التراثية في هذا الحقل وفهمها.

بعبارة أخرى، فإن د. سيف الدين عبد الفتاح ينطلق من أجندة مسائل حقل العلاقات الدولية المعاصرة حول الفاعلين، النظام الدولي وقواعده، وأساليب التفاعل وأنماطها، وكيفية تغير كلٍّ من هذه المسائل بصورة مستمرة تدعو للتساؤل؛ كيف نبحث في الأبعاد الفكرية المتصلة بها، وخاصة في التراث الإسلامي؟ حيث يرفض د. سيف النظرة الجامدة للتراث باعتباره قد عفى عليه الزمن بحيث لا يستجيب إلى دراسة هذه التحولات في الواقع المعاصر، ومن ثم يؤكد د. سيف على أهمية النظر المتجدد في وعبر وحول المادة

https://t.me/montlq

التراثية واستثمارها لفاعليات ترتبط من جهة بمعنى الهوية والاختصاص والتمايز من ناحية، ولمعنى الذاكرة الحضارية والتراثية بالنسبة للعوالم المتعلقة بالعلاقات. **ومن ثم يطرح التعريف، انطلاقًا من التراث، إشكاليات تعريف السياسي، العلاقة بين الداخل والخارج، العلاقة بين الأمة والدولة، مفهوم العلاقات الخارجية مقارنة بالعلاقات الدولية.**

ومن خلال تفاعل مبدع بين: إسهام دارسين غربيين معاصرين، وشوامخ تراثية إسلامية، وأعلام استشراقية، يقدم د. سيف الدين عبد الفتاح، تحليلًا لإشكاليات نماذج الدولة القومية والعلاقات الدولية بين المادة التراثية وبين إشكاليات تكوين الأمة وامتداداتها من خلال الفتوح وفق رؤية سننية خلدونية. وأخيرًا: يقدم إشكاليات العلاقة بين الدعوة والفتوح والجهاد وفق رؤية استشراقية لـ: « ميشيل بوازار » و « توماس أرنولد ».

إن هذا الجمع بين المعاصر الغربي والتراث الإسلامي والاستشراقي في شرح ثلاث من أكبر معضلات العلاقات الدولية - لهو دليل على استدعاء الفكر السياسي من مدخل العلاقات الدولية، وهو استدعاء من خلال نماذج فكرية متنوعة وتجاه أجندة قضايا محددة وعلى نحو يهدف إلى تقديم رؤية إسلامية حولها، وهي رؤية حضارية وليست فقهية فقط.

فإن عرض د. سيف لمقولات « برتراند بادي » عن **الدولة القومية الحديثة ومثالب نقلها وزرعها في أرجاء العالم** (خاصة العربي والإسلامي) باعتبارها من الدول المستوردة التي لم تستجب لمتطلبات البيئة التي نقلت إليها، إنما يمهد الطريق لاستدعاء مفاهيم وخبرات أخرى للدول من التراث الإسلامي وغيرها، كما يمهد للحديث عن مجال الخصوصية والذاكرة الحضارية لهذه المفاهيم. كما يستدعي كل عواقب الدولة القومية في العالم الإسلامي، في ضوء شرح التعدد السياسي وكيفية حدوثه والمسئولية عنه، وكيف ينظر إلى كونه سنة أم مؤامرة. وبالمثل، فإن شروحات ابن خلدون لأسباب الفتوح، ثم أسباب تراجعها، ثم أسباب ضعف الدولة الإسلامية لهي شروحات عمرانية حضارية تنظر للدول ليس نظرة فقهية فقط تركز على قواعد السلم والحرب ودواعيها، أو تركز على نقض مقولات انتشار الإسلام بالسيف. ولكن تقوم الرؤية الخلدونية على شرح كيفية اتساع الدولة، ومن ثم امتداد الأمة ثم انتشار الدعوة، وكيف أن كل دولة لها حصن من الممالك والأوطان لا تستطيع أن تزيد عليها، بل تبدأ في النقصان حين يبدأ اختلال الدولة والعمران والحضارة. كذلك فإن شروحات د. سيف لشهادة « توماس أرنولد »

https://t.me/montlq

الاستشراقية التقليدية وشهادة « ميشيل بوازار » الاستشراقية الحديثة تلقي الضوء على فتح الدعوة ودعوة الفتح السلمية في الإسلام من خلال منظور سنني تاريخي.

وأخيرًا: يصل د. سيف إلى المجموعة الرابعة من إشكاليات التعريف والتصنيف المتصلة بتقسيم المعمورة عن تأثيرات العولمة على إعادة تعريف الحيز وعلاقات الداخل بالخارج، والمتصلة بتصنيف الدور ومعايير هذا التصنيف في التراث. وفي ضوء مناقشة التحيزات ضد التقسيم الإسلامي للمعمورة، يقدم د. سيف جملة من السمات التي تتسم بها قضية التقسيم الإسلامي للمعمورة.

وفي ضوء هذه السمات، يميز بين الثابت والمتغير في الرؤية الإسلامية للمعمورة، ثم يناقش تهافت مقولتي نهاية التاريخ وصدام الحضارات. وأخيرًا: يقارن بين نموذجين للعولمة وللعالمية من حيث العلاقة بين الذات والآخر، مبينًا الفارق بين العولمة الغربية والعالمية الإنسانية الإسلامية.

إن النماذج الفكرية التي استدعاها د. سيف لمناقشة عدد من القضايا المثارة بشأن تعريف العلاقات الدولية بين رؤى معاصرة ورؤى إسلامية - لتبين منهجًا آخر إلى جانب منهج « كريس براون » أي دراسة العلاقات الدولية في الفكر الغربي. فالأول (د. سيف) قدّم نصوصًا فكرية متنوعة وسعت من دائرة الفكر الإسلامي، فهو ليس بمقصورٍ على التراث وليس بمستبعدٍ للاستشراق، بل هو مستحضر للفكر الغربي المعاصر الذي يتعامل مع إشكاليات واقع وفكر المسلمين. وهي الإشكاليات الدائرة حول منظومة مفاهيم: الدولة، الأمة، العالم الإسلامي، الفتوحات، الجهاد، نمط التفاعلات... وغيرها من مفاهيم العلاقات الدولية في الإسلام استنادًا إلى أصول فقه حضاري وذاكرة ذاتية حضارية يساهم في إعادة بناء مفاهيم تبدو معضلة في ضوء تطورات الواقع المعاصر وإسقاطاته السلبية على تاريخ وفكر المسلمين. ومن ناحية أخرى، فإن إسهام د. سيف على هذا النحو - مقارنة بـ « براون » - إنما يبين كيف أن رؤية د. سيف الإسلامية الحضارية تستدعي القضايا الأساسية كمنظومة تبحث عن الاتجاهات الفكرية حولها على نحو يقودنا إلى تجاوز تاريخ الأفكار إلى نطاق أكثر اتساعًا، هو النظرية الدولية في ضوء مسار حضاري ممتد وفق مجموعة من الثوابت وعبر مجموعة من التغيرات. ومن ثم، فإن خصائص الرؤية للعالم والنموذج المعرفي الإسلامي مقارنة بالغربي - لا بد وأن تنعكس على أهداف وعلى منهاجية دراسة الأبعاد الدولية في الفكر الإسلامي، ومن ثم لا بد وأن تنعكس على خصائص الإطار

https://t.me/montlq

النظري اللازم لهذه الدراسة، بحيث لا بد وأن تختلف عن نظائرها بالنسبة للفكر الغربي.

وفيما يتصل بإشكاليات التوصيف لتراث العلاقات الدولية في الإسلام، يتعرض د. سيف لجانب آخر لا يقل أهمية عن أجندة قضايا وموضوعات العلاقات الدولية، ألا وهو مصادر التراث التي يتم الرجوع إليها للدراسة. وبهذا الصدد طرح د. سيف الرؤية التالية؛ من ناحية رفض اختزال هذه المصادر في المصادر الفقهية فقط، ويرجع هذا الاختزال للاعتبارات التالية:

- اختزال العلاقات الدولية في فقه الجهاد من دون التعامل مع التنوع في هذه العلاقات أشكالًا ومستويات، وساعد على ذلك وجود كتابات اقتصرت على ذلك واستقلت في التأليف فيه تراثيًّا.

- رغبة الاستشراق السياسي في تسييس النظرة لتلك العلاقات وحدها ضمن المفردات المتعلقة بالقتال وسحب ذلك إلى كامل خريطة التفاعلات الحضارية والتعامل مع الآخر.

- الذاكرة الحضارية في العلاقة بين الإسلام والغرب، والتي بدا للكثيرين من المستشرقين أنها واقعة ضمن الدائرة الصدامية (الحروب الصليبية - الحركات الأصولية - حركات المقاومة الإسلامية - الثورة الإيرانية - صدام الحضارات - أحداث سبتمبر ٢٠٠١م... إلخ).

- ضغط التناول الفقهي على التناولات الأخرى جعل خريطة المصادر بحكم الاستدعاء الفقهي لإسناد الفتاوى مما حصر الخريطة في الفقه وقضاياه ومناهجه.

ثم يردف د. سيف قائلًا: « إن سعة المصادر التي تشمل بخريطتها مواطن القضايا المفصلية في حقل العلاقات الدولية تجعل قضية المصادر تابعة لقضية التوصيف، والتوصيف تابعًا لقضية التعريف، فاتساع الحقل وموضوعاته يعني اتساع خريطة مصادره (رؤية العالم، الرؤية للآخر، سقوط وصعود الدول والحضارات، حقوق الإنسان، المجتمعات المدنية والأهلية ضمن سياقاتها الدولية، العلاقات الحضارية وتعارف الحضارات، أصول العمران الحضاري، إنسان القيم والعلاقات الدولية ...إلخ) »[١].

ومن ناحية أخرى، يرى د. سيف أن الصياغات الفقهية يجب أن تأخذ في اعتبارها القاعدة الاجتهادية والتجديدية « تغير الأحكام بتغير الزمان » وهو الأمر الذي يرتبط

---

(١) المرجع السابق (ص٦٣).

https://t.me/montlq

بدوره بالتمييز بين الحضاري والسياسي، وهو التمييز الذي ينبع عن قضيتي: الاختزال الحضاري في الاستدعاء الفقهي للإسلام رؤية ونسقًا للقيم وعقيدة وإسهامًا حضاريًا، وإغفال الجانب السياسي المتصل بالتعامل مع الواقع.

أخيرًا: إشكاليات التوظيف:

والتوظيف في نظر د. سيف يعبر عن إمكانات تحويل المادة التراثية إلى رؤى فاعلة. وتتضمن خريطة التوظيف التي يرسمها د. سيف ما يلي: رؤية العالم والعلاقة بين الحضارات، تأصيل الفكر السياسي للعلاقات الدولية، حقوق الإنسان والمدخل المقاصدي، الفتاوى، الذاكرة الحضارية والتحديات المعاصرة في عالم المسلمين، السنن الدولية، التطور الحضاري، الإسلام والغرب، مقتضيات التجديد، عملية بناء المفاهيم.

وعلى هذا النحو، فإن هذه الخريطة تنقسم بين متطلبات التنظير، والتدبر من أجل الواقع، والمسار الحضاري. ويضرب د. سيف مثالين: أحدهما: يتعلق بتحليل نص للعامري (في الإعلام بمناقب الإسلام)، على نحو يشرح كيفية تبيان الرؤية للعالم لدى أحد المفكرين ودلالاتها بالنسبة لمحتوى فكرة الحضاري المتصل بالتعدد والتنوع بين المسلمين وفيما بينهم وغيرهم. بعبارة أخرى، فإن هذا النموذج عن العامري يلقي الضوء على أهمية اتساع مصادر التراث ليمتد إلى جوانب حضارية وليست فقهية فقط، ومن أهم هذه الجوانب: الرؤية للعالم في سياق الشريعة الإسلامية.

والنموذج التالي الذي يقدمه د. سيف لشرح كيفية توظيف التراث هو دراسة النموذج المقاصدي والعلاقات الدولية، والمقصود هو الآتي:

- أن النموذج المقاصدي في جوهره ليس مجرد عنصر ضمن مدخل القيم[1]، ولكن هو في حقيقة الأمر ختام للعناصر الأخرى، وهو أحد تجليات التفاعلات البينية فيما بين تلك العناصر المتنوعة والمتفاعلة والمتكافلة في منظومة المدخل القيمي.

- أن النموذج المقاصدي يمكن أن يولّد عناصر تتعلق بالرؤية الكلية ورؤية للعالم، وأن يتولد عنه إطار نظري، ونسق مفاهيمي، وتوجهات منهاجية تجيب عن أسئلة مثل:

---

(١) للمزيد من البيان والتفصيل، راجع: د. سيف الدين عبد الفتاح، مدخل القيم والنموذج المقاصدي، مرجع سابق.

https://t.me/montlq

كيف نتعامل مع الواقع؟ كيف نصف الواقع؟ كيف ندركه؟ كيف نُقَوِّم التكييفات المختلفة للواقع؟ كيف يمكن وصل الواقع بالنص (وصل ما انقطع)؟ كما أنه يولد إشكالات بحثية من المهم التطرق إليها، ويحدد عناصر توجهات غاية في الأهمية لأجندة بحثية.

- أن النموذج المقاصدي وفق هذه الأدوار والوظائف، يختص بنوعٍ من التشغيل قد لا يتعلق بأعمال المناهج، أو بعمليات التنظير، إنه يختص بأصول الوعي المفضي إلى فاعلية السعي وهو ما أطلقنا عليه نماذج التحريك.

في ضوء هذه الأسباب وغيرها، يمكننا أن نتحرك صوب كيفية التشغيل ضمن مناطق بحثية نعتقد أهميتها:

الأولى: تختص بمتابعة هذا النموذج وإمكاناته في دراسة الظاهرة السياسية عامة والدولية على وجه الخصوص.

والثانية: تختص بالإسهامات التنظيرية في أصول الوعي باستلهام المقاصد لبناء أسس لرؤية متميزة لحقوق الإنسان في الرؤية الإسلامية، من دون الدخول في منهاجية تجزيئية أو منهاجية دفاعية، أو مناهج التبني أو التجني، القبول أو الرفض، إنها رؤية تحرك إمكانات واسعة لتنظير وتقويم حقوق الناس في سياق رؤية كلية.

أما الثالثة: فهي تتعلق « بميزان المصالح » كأداة منهجية، تحقق أصول تقويم الحركة والتسيير والتغيير، يطرح ميزان المصالح مكوناته في رؤية نقدية لما يمكن تسميته بالمصالح القومية، غاية الأمر أن نحرك عناصر تشغيل « لميزان المصالح » وإمكاناته في العمق التحليلي، والوضوح والضبط المنهجي، قد يعتري هذه المحاولةَ بعضُ النقص أو القصور، ولكنها محاولة لو قُدّر لها أن تبلور وتؤصل، لأمكن استخدامها استخدامًا بحثيًّا شاملًا وممتدًّا ضمن مساحات بحثية واسعة.

أما الرابعة: فهي تتعلق بميزان المصالح - المقاصد - حينما يُفعّل ضمن موضوع بعينه، فالنموذج المقاصدي هو أحد نماذج لتشغيل التفعيل الجامعة بين الأحكام والواقع - والمصالح - ضمن النموذج المقاصدي - تحرك عمليات « حفظ » سلبية وإيجابية، دفع وجلب، دفع مضرة وجلب مصلحة، حراك المصالح، استطراقها وتنازعها وتضاربها، مساحات الاختيار والبدائل، الفتاوى والواقع والنموذج المقاصدي، تلك الأمور جميعًا تدلنا على إمكانية استثمار كل ذلك ضمن الدراسات المتعلقة بالتعامل الدولي، وكيف يرتبط كل ذلك بمدخل القيم؟

https://t.me/montlq

نماذج أربعة من المهم أن نتحرك من خلالها، ونحن نعتبر النموذج المقاصدي « Paradigm » نموذجًا إرشاديًا، يترك آثاره النظرية والعملية في أصول الوعي ودوائر ومجالات السعي[١].

إن الخاتمة التي يُنْهِي د. سيف بها دراسته ذات دلالة بالغة بالنسبة لدوافع وغايات ومنهاجية القراءة في الفكر الإسلامي - تراثيًا وغيره - بحثًا عن العلاقات الدولية. فهو يقول:

« إذا قررنا بصحة القاعدة المنطقية « أن إدراك الشيء فرعٌ على تصوره »، فإنَّ ترجمة هذه القاعدة بالنسبة لذلك البحث تتمثل في: تنوع القراءات للتراث بتنوع: « حال هذه القراءة »، أو « مناهجها »، أو « أهدافها وغاياتها ». ولا شك أن ذلك ينظم بين تصنيفين أساسيين من منظومات القراءة « منظومة القراءات السلبية في مقابل منظومة القراءات الإيجابية »، هي أوضح ما تكون وأبين في تأثيراتها ومآلاتها في مجال العلاقات الدولية، الذي يتعقد يومًا بعد يوم، ويتشابك زمنًا بعد زمن. وتتعاظم معطياته، وتتراكم متغيراته؛ فسلبية هذه القراءات قد يُردُّ في مجمله إلى إغفال هذا التشابك والتعقد على نحو اختزالي أو مداخل تبسيط، بينما الإيجابية منها يجب أن تستند إلى وعي لائق بهذا الوضع المتشابك وسعي مناسب يترجم هذا الوعي لقراءات مهمة لتكوينات الذاكرة التراثية لا تزال تُستدعى ببعض مقرراتها في أَتُونِ علاقات دولية معاصرة »[٢].

* * *

---

(١) د. سيف الدين عبد الفتاح، تراث العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق (ص٩٦، ٩٧).

(٢) المرجع السابق (ص١٠٢).

https://t.me/montlq

https://t.me/montlq

الفَصِلُ الثَّالِثُ

إطار نظري لدراسة العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي: من الإشكالات المنهاجية إلى خريطة النماذج الفكرية والمفاهيم

ويشتمل على ما يلي:

تمهيد.

المبحث الأول: خريطة الإشكاليات المنهاجية والحاجة لإطار نظري.

المبحث الثاني: خريطة النماذج الفكرية والمفاهيمية:

مدخل منهاجي لتأسيس مجال الفكر الدولي الإسلامي.

المبحث الثالث: اختبار الإطار النظري... نماذج بحثية وتدريسية.


https://t.me/montlq

https://t.me/montlq

تمهيد

إن مراجعة مجموعات الأدبيات الخمس السابق استعراضها عبر مباحث الفصل السابق - تحقق تراكمًا وتكاملًا يكشف عن حالة « البعد الدولي » في « الفكر الإسلامي »، ولو من مداخل متعددة: التنظير السياسي (مجموعة١)، الفكر الإسلامي من مدخل الإصلاح (مجموعة ٢)، العلاقات الدولية في الإسلام (مجموعة ٣) الرؤى المتبادلة والإدراك المتبادل (مجموعة ٤)، العلاقات الدولية في الفكر السياسي (الإسلامي والغربي: مجموعة ٥). ومن الملاحظ أن عملية المراجعة قد بدأت من تخصص العلوم السياسية وانتهت مع هذا التخصص أيضًا.

كما أن المراجعة في كل مجموعة وإن جعلت « النص » وحدة لها إلا أن مراجعة أدبيات كل مجموعة انطلقت من إشكالية محددة، وأثارت تعليقات منهاجية ومضمونية حول أبعاد مشتركة تكشف عن حالة تناول قضية بعينها فيما بين هذه الأدبيات، باعتبار أن هذه الأدبيات (في كل مجموعة) قد اقتربت من هذه القضية بطرق متنوعة. كذلك كان الانتقال من مجموعة إلى أخرى من المراجعات يعكس تسلسلًا منطقيًّا، بعبارة أخرى، فإن القراءة التراكمية في مراجعة المجموعات الخمس، وباستدعاء الأسئلة التي تم طرحها في بداية هذه المراجعة، يمكن القول إنها لم تكن عرضًا شكليًّا تقليديًّا للأدبيات، فلقد كانت نتاج عملية ممتدة زمنيًّا للتفاعل مع « الهم البحثي »، (العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي). ولقد تواصلت خلال هذه العملية القراءة لعدة سنوات، ولكن على نحو متقطع كان يتخلل هذه القراءة المتقطعة اهتمامات بحثية أخرى تتصل بصورة مباشرة أو غير مباشرة بهذا الهم البحثي[1]؛ ولهذا فإن المرحلة الزمنية التي استغرقتها

---

(١) قصدتُ التنويه إلى هذا الأمر، ليس لمجرد تسجيل خبرة بحثية ولكن لتسجيل الافتقاد إليها في دوائرنا البحثية والفكرية العربية، على النحو الذي يحول بالفعل دون المساهمة في إنتاج العلم والمعرفة على نحو ملموس. فبالرغم من تعدد الأعمال والمشاريع والإصدارات، إلا أنها تتمحور حول أفراد أو تصنيفات كبرى، دون تراكم مقارن فيما بين روافد كل منها، وكما لو كان المفكرون يسبحون بمفردهم أو يبدعون دائمًا ما لم يسبقهم إليه أحد، ومن ثم فعلى الآخرين أن يبحثوا في العلائق بينهم وبين غيرهم وما يمثلونه جميعًا من تراكم. ولهذا في الدوائر الأكاديمية نفتقد - على الأقل - لنموذج « الجماعة » أو « المدرسة »، ذلك بالرغم من التساؤلات عن - أو الدعوة إلى - تشكيل مثل هذه الجماعات: الجماعة العربية للعلوم السياسية، والجماعة العربية للعلوم الاجتماعية؛ حيث إن القائم الذي يمثلها هو جمعيات علمية من المفروض أن تمثل جماعات علمية تحدث تراكمًا فيما بين روافدها على نحو يقود إلى إنتاج علم =

https://t.me/montlq

هذه القراءة - قبل أن أضع نتائجها النهائية على صفحات هذه الدراسة - كانت بمثابة معمل لتوليد الأفكار وطرح الأسئلة ذهابًا وإيابًا بين الواقع وبين الفكر الإسلامي، المعاصر والسابق ذي الصلة بأحداث هذا الواقع. وبالتالي فلقد حدث إنضاج وتبلور للغايات والدوافع من وراء القراءة في الفكر الإسلامي عن العلاقات الدولية، وإذا كان الجزء الأول من الدراسة قد حدد ملامح هذه الدوافع والغايات فإن نتائج عرض الأدبيات السابقة، لا بد وأن تكون قد أوضحت الصورة؛ لأن هذا العرض - كما سبق القول - لم يكن عرضًا شكليًّا روتينيًّا، ولكن يقدم نموذجًا بمعنى الكلمة، على ما يجب أن تكون عليه مراجعة الأدبيات، باعتبارها عملية منهاجية منظمة، تراكمية مقارنة، نقدية تحليلية، تمثل في مجملها مدخلًا مركبًا في عملية بحثية تسعى لإحداث تراكم معرفي ونظري وموضوعي، وعلى نحو يُفصح عن ملامح تيار أو مدرسة أو جماعة متميزة في هذا المجال - منهجًا ومضمونًا - ذلك لأن هذه المراجعة طرحت أسئلة وقدمت تعليقات وبحث في مقارنات، وولدت أفكارًا وحددت مسارات بحثية. جميعها كانت بمثابة محطات متراكمة بين جملة من المحطات المتوالية لما يزيد عن العقد من خبرة تفعيل مشروع العلاقات الدولية في الإسلام. ومن ثم كان وضع نتائج عملية القراءة على السطور بمثابة ترجمة لما أصاب الرؤية من اتساع وعمق.

إن كل ما سبق يصب في عملية بناء إطار نظري في هذا الجزء، وقبل هذا وذاك فهو يزيد من بلورة وتعميق كل من أسانيد دوافع الدراسة ومبرراتها وغاياتها وأهدافها؛ حيث تبين لنا من واقع قراءتنا للأدبيات، أن العلاقات الدولية بمثابة الحاضر الغائب في مضمون الفكر الإسلامي، التراثي والمعاصرحيث لم يفصل الفكر السياسى الإسلامي بين الأبعاد الخارجية والداخلية فصلًا تعسفيًّا بل تعامل مع الأبعاد الخارجية كامتداد للأبعاد الداخلية، فلم يبدُ الاهتمام بالأبعاد الخارجية واضحًا بالقدر الكافي. أما الغائب فالمقصود به كمجال منفصل عن الداخلي، وذلك بالرغم من صعود وزنه الخارجي أو الدولي، سواء بصورة مباشرة أو حين تناول الداخلي نظرًا للتزايد المستمر في تأثير الخارج على الداخل عبر الثلاثة قرون الأخيرة.

وبالطبع كان الفكر السياسي بصفة عامة والإسلامي (بالطبع) بصفة خاصة شبه غائبين أيضًا عن عملية « التنظير لعلم العلاقات الدولية ». باستثناء ما يتصل باستدعاء

= أو تراكم علم أو مناظرات بين المنظورات المختلفة على صعيد المجال المعرفي الواحد أو عبر حدوده مع غيره.

https://t.me/montlq

بعض المنظورات الغربية للجذور الفلسفية لمقولاتها الأساسية.

وهكذا تتدعم مبررات دوافعنا في هذه الدراسة لتأسيس إطار نظري ومدخل منهاجي لدراسة العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي، وحتى يحقق أمرين:

- **من ناحية:** المساهمة في بناء منظور إسلامي للعلاقات الدولية مقارنة بمنظورات أخرى.

- **ومن ناحية أخرى:** استكشاف ملامح المسار الدولي الحضاري للأمة من حيث التواصل الحضاري والاستجابة الحضارية والوظيفة الحضارية.

وهما أمران متلازمان - وفق منظور إسلامي للعلاقات الدولية - وقد لا يبدوان هكذا كما رأينا عند بعض منظري العلاقات الدولية الذين اهتموا بالفكر السياسي الغربي.

كذلك فإن دراسة البعد الدولي في الفكر الإسلامي هي دراسة للعلاقات الدولية باعتبارها علاقة حضارية ذات امتدادات وهي جزء من مجال أوسع للدراسات الحضارية. ومن ثم فإن هذا الإطار النظري والمدخل المنهاجي يساعد في إعادة تعريف مفهوم العلاقات الدولية باعتباره مفهومًا حضاريًّا شاملًا وليس سياسيًّا ضيقًا، بل سيساهم أيضًا في إعادة تعريف مجال الدراسة بأكمله من منظور إسلامي حضاري على نحو يعيد تحديد نطاقه وموضوعاته باعتباره مجالًا حضاريًّا. فهو كلي لا يقتصر على السياسي فقط، أي يجمع بين الأبعاد المختلفة للعلاقات وعلى نحو يتجاوز الثنائيات سواء بين المادية والقيمية أو بين الثابت والمتغير، وعلى نحو يعكس الرؤية الكونية الإسلامية. وإذا كان رافد من الدراسات الغربية قد اهتم أيضًا بالأبعاد الثقافية والحضارية والدينية فما زالوا في معظمهم يوظفون الثقافي كرداء للسياسي أو أداة له إلا أن منظورًا حضاريًّا إنما يسكِّن كل بعد من أبعاد الدراسة في مقامه وموضعه، ويبحث في الروابط الوظيفية بينهم، ولذا فهو منظور كلي شامل يتجاوز الثنائيات ويتخطاها. وهكذا ومع هذه الدراسة عن البعد الدولي في الفكر الإسلامي تكتمل عملية رد الاعتبار للأبعاد الحضارية والقيمية في دراسة العلاقات الدولية من منظور حضاري إسلامي، وهي العملية التي أسس لها وبدأ مشوارها مشروع العلاقات الدولية في الإسلام وما تلاه من أعمال بنائية في ضوء نتائجه.

على هذا النحو يكون قد أسهم هذا المشروع، وما تلاه من جهد علمي منظم، في استكمال عملية رد الاعتبار لعلم السياسة بصفة عامة، من منظور حضاري إسلامي، والتي

https://t.me/montlq

بدأت منذ أكثر من أربعة عقود على يد أجيال متتالية ابتداء بحامد ربيع ومنى أبو الفضل وحورية مجاهد، وصولًا إلى فريق مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، ولمجال الفكر دور أساسي في هذا، فهو الذي يبلور ماهية التواصل الحضاري، والاستجابة الحضارية، والوظيفة الحضارية للأمة في الداخل والخارج.

بعبارة أخيرة: تبلور الاهتمام بدراسة العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي من مجرد وسيلة للتنظير إلى غاية في حد ذاته سعيًا نحو تأسيس مجال « الفكر الدولي الإسلامي »، باعتباره مجال دراسة حضارية وليس مجال سياسي فقط، ونحو رسم تطور المسار الحضاري للفكر الإسلامي (أي كيف أدرك المسلمون ذاتهم وغيرهم والعلاقة بينهم وكيف تطور ذلك الإدراك والنظر؟). ويُعَدُّ فهم تطور هذا المسار (محدداته ونتائجه) خطوة لازمة وتأسيسية لصياغة مشروع نهوض حضاري معاصر، ينشغل به كثيرون ونخشى أن يكرر ما وقع فيه من قبلهم. ومن هنا أهمية استدعاء الإشكالات المنهاجية التي تفصّل في شرح هذه المقولات العامة وكيفية دراستها.

هذا وينقسم هذا الفصل إلى ثلاثة محاور/ مباحث:

الأول: يشرح الإشكالات المنهاجية.

والثاني: يقدم مكونات الإطار النظري المقترح.

والثالث: يختبر إمكانيات هذا الإطار النظري في ضوء خبرة تدريسية وبحثية.

* * *
* *
*

https://t.me/montlq

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

خريطة الإشكاليات المنهاجية والحاجة لإطار نظري

المقصود بالإشكاليات أمام تأسيس مجال « الفكر الدولي الإسلامي » من اقتراب حضاري، ودراسة تطور المسار الحضاري للفكر الإسلامي.

تثور تلك الإشكاليات على صعيد مجموعات من الثنائيات وهيكل العلاقة بينها. وغاية الإطار النظري هو تجاوز كل من هذه الثنائيات وجمع مكوناتها كمداخل متكاملة لرؤية كلية (أي رؤية حضارية).

يمكن التمييز بين مجموعات من الثنائيات وفق معايير: النمط، المصادر، الوظيفة، المحتوى والمجالات، الاستمرارية والتغير.

١ - النمط:

وتطرح هذه **المجموعة الثنائيات التالية:**

أ - **إشكالية العلاقة بين الداخل والخارج:** متى برز وزن البعد الخارجي وتمايزه؟

هل فكر إسلامي داخلي يركز ابتداءً وجملة وتفصيلًا على ظاهرة السلطة والعلاقة بين الحاكم والمحكوم، ولا يمتد إلى الخارجي إلا بقدره امتدادًا لممارسة السلطة من الداخل؟ أم هو فكر إسلامي تناول الخارج منفصلًا ومتمايزًا عن الداخلي أو يستدعي الداخل بقدر ما أضحى له تأثير متغلب عليه، ومتى برز كل من النمطين عبر (١٤) قرنًا؟

ب - **إشكالية العلاقة بين الفكري/ الفقهي.** هل فكر فقهي عن أحكام جزئية محددة الزمان والمكان أم فكر حضاري كلي شامل يسع أكثر من الفقه؛ لأن الشريعة ليست أحكامًا فقهية فقط؟

وكيف نرصد العلاقة بين الفقهي الشرعي وبين القيمي والسنني؟

٢ - المصادر:

إشكالية العلاقة بين القديم والحديث وبين الفكر السياسي المباشر وغير المباشر:

أ - هل مصادر تراثية في الفكر الإسلامي أم مصادر حديثة ومعاصرة أيضًا عن الفكر الإسلامي، بل وكفكر في حد ذاته، هل مصادر استشراقية أيضًا (تقليدية وحديثة) أو غير استشراقية مكتوبة من رؤى « غير إسلامية » ولكن بأقلام مسلمة تناولت فكر المسلمين؟

https://t.me/montlq

ب - هل مصادر أولية تراثية (نصوص + مفكرين) لإعادة القراءة استكشافًا لوضع ما يتصل بالعلاقات الدولية؟ أم مصادر ثانوية عن تراث الفكر الإسلامي تناولت أبعادًا دولية في هذا التراث؟

جـ - هل تراث الأفكار فقط أم المؤسسات والحركة أيضًا؟

د - هل تراث الفقه السياسي أم فكر سياسي معاصر أم مصادر متنوعة الاقترابات من الفكر، تتسع لما هو أكثر من السياسي بالمعنى التقليدي، أي تتسع لأمور ذات دلالة لمعنى السياسي من رؤية إسلامية؛ مثل: « الرؤية للعالم، فلسفة التاريخ، الأدب، أدب الرحلات... ».

هـ - مصادر الشوامخ والأعلام أيًّا كان عصرهم؟ أم مصادر تتوزع على امتداد مراحل تطور التاريخ الإسلامي الدولي؟ وهل التقسيم الشائع لعصور هذا التاريخ (أموية، عباسية...إلخ) هو الأنسب لطبيعة الدراسة؟ أم يمكن الاعتماد على تقسيم موضوعي آخر وفق مراحل نماذج القوة أو الضعف، الفتوح أو الدفاع، الوحدة أو التعددية وهكذا...، سواء أكانت في عصر أم آخر من العصور المتتالية؟

و - وأخيرًا: هل ندرس « نصوصًا » أم ندرس مفكرين؟

٣ - محتوى الفكر ومجالاته:

إشكالية العلاقة بين: الديني، والسياسي، والحضاري. وإشكالية العلاقة بين ثلاثة مجالات كبرى للفكر الإسلامي (النموذج الداخلي للحكم والسلطة، نموذج العلاقة بين الدولة (الدول) وبين الأمة، ونموذج العلاقة مع الآخر).

أ - هل فقه شرعنه المُلك العضود المتوارث، أي له ما يبرره من القيام بوظيفة الجهاد وفي وجود الحريات المدنية وتوازنات القوى الاجتماعية على نحو يحقق العدالة والتكافل الاجتماعي من ناحية، وموازنة السلطة في أعلى من ناحية أخرى؟ أم هو فقه شُرِّع أيضًا لمواجهة ظلم الحكام ونقدهم وعدم طاعتهم في معصية وإن لم يؤسس ويشرع لتداول السلطة وتنظيم هذا التداول وتقنين سبل حماية الحريات والعدالة؟ بعبارة أخرى: ما العلاقة بين فقه « السلطة في الداخل » وفقه وظيفة ودور السلطة في الخارج ؟

ب - فقه وحدة الخلافة ثم جواز إمارات التغلب، أي بداية التعددية السياسية الدولية (الأسر الحاكمة كوحدات سياسية دولية في دار الإسلام)، أي في إطار خلافة لامركزية،

https://t.me/montlq

ثم فقه التجزئة بين دول قومية مستقلة في مقابل فقه علاقة الجماعة - الدولة - الأمة ابتداءً وليس فقه الدول والأسر والحكام فقط؟

جـ - هل فقه الحرب والسلام والجهاد أم فقه وفكر بناء القوة الحضارية الشاملة بعناصرها العسكرية وغيرها؟ وهل الحرب أو السلام كأصل للعلاقات بين المسلمين وغيرهم أم أنماط التفاعل الحضاري سلمًا أو حربًا انطلاقًا من أصل حضاري ممتد ألا وهو « الدعوة »؟

٤ - وظيفة تراث الفكر ودوره:

إشكالية العلاقة بين التراث الفكري وبين التنظير والرؤى الفكرية، إشكالية العلاقة بين الفكر والحركة، إشكالية العلاقة بين الفقه والفكر والواقع (من التنظير إلى الحركة إلى الاستمرارية أو التغير).

أ - دور تراث الفكر في بناء منظور « Paradigm » (نموذج إرشادي: رؤية للعالم، نموذج معرفي + منهاجية + مقولات) أم بناء رؤى فكرية عن الظاهرة الدولية على مدى تطورها في ضوء هذا المنظور، وعلى النحو الذي يحدد: متى، وكيف، ولماذا برز وزن البعد الدولي متمايزًا عن الداخلي أو منفصلًا عنه؟

ب - جذور فكرية وفلسفية لأبعاد الدراسة النظرية، أم بناء المفاهيم الإسلامية والمفاهيم المقارنة بين المنظورات؟

جـ - التراث والتنظير السياسي الدولي المعاصر، أم التراث واستكشاف رؤى فكر حضاري دولي عبر تاريخ الأمة وموقعها من مشروع بناء الأمة ونموها وتعثرها وإعادة نهوضها؟

د - تراث الفكر وأشكاله الحديثة والمعاصرة معمل لدراسة تاريخ الأفكار فقط أم تاريخ الفكر الحركي أيضًا وكيف نربط بين تاريخ الأحداث والوقائع والمفاصل وبين نظائرها على صعيد الفكر؟ بعبارة أخرى، هل امتدت نصوص فكرية أو مفكرون إلى ما هو أكثر من المواقف والرؤى الفكرية العامة والكبرى إلى تشخيص وتحليل « الحركة » على أرض الواقع، وتدبر برامجها وإجراءاتها المطلوبة لتحويل المشروعات الفكرية الكبرى إلى خطط استراتيجية للحركة وبرامج وإجراءات من أجل الإصلاح والتغيير؟

هـ - إعادة تدوير ما يتم تناقله من اتجاهات الفقه والفكر التراثي بدون تحديد الغاية

https://t.me/montlq

من وراء إعادة القراءة باستثناء الإعادة في حد ذاتها للاحتفال والذكرى أو الدرس؟ أم إعادة قراءة تراث الفقه والفكر من أجل أهداف النقد الذاتي والتجدد الذاتي الحضاري (بأشكاله ومجالاته المتنوعة)، وأيضًا من أجل تقديم قراءة تعتمد على منهاجية جديدة تستطيع الجدال مع الدراسات الاستشراقية الحديثة؛ حيث أعطت هذه الأخيرة العلاقات الدولية في الإسلام اهتمامًا وفيرًا، وباستخدام منهاجية تسعى إلى رصد وتفسير التطور في الفقه وفي الفكر في ضوء التطور في الأحداث والوقائع. وفي المقابل: إن نتائج هذه الدراسات الاستشراقية في حاجة إلى مناقشة وتصحيح لا توفره المنهاجية القائمة في الدراسات الإسلامية (العربية) عن العلاقات الدولية في الإسلام فهي تقتصر في مجملها - كما سبق القول - على إعادة تدوير اتجاهات ومدارس الفقه مع الاكتفاء برصد أدلة كلٍّ منهم ودون تقديم رؤية إسلامية عن أسباب هذا التنوع انطلاقًا من أثر الإطار المحيط أيضًا.

خلاصة القول: إن الإشكاليات المنهاجية السابقة تلخص حالة دراسة العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي، كما كشفت عنها على الأقل مراجعة الأدبيات في ضوء أهداف ودوافع دراستنا هذه.

* * *
* *
*

https://t.me/montlq

المَبحَثُ الثَّاني

خريطة النماذج الفكرية والمفاهيمية:
مدخل منهاجي لتأسيس مجال الفكر الدولي الإسلامي

هذا المبحث يقدم إطارًا نظريًّا مقترحًا خريطة النماذج الفكرية والمفاهيمية كمدخل منهاجي لتأسيس مجال الفكر الدولي الإسلامي. وحيث إنه يتضح لنا من مجمل الإشكالات المنهاجية آنفة الطرح أن هذه الحالة تعاني من أربع أزمات كبرى؛ أزمة العلاقة بين الفقهي والحضاري، أزمة العلاقة بين السياسي والقيمي، أزمة العلاقة بين الفكر والحركة، وأزمة العلاقة بين النموذج الداخلي، والبيني، والخارجي. وهو الأمر الذي يستوجب من جانبنا في هذه الدراسة المراكمة على ما تم حتى الآن من دراسات في هذا المجال، وذلك تجسيرًا للفجوة بين جوانب هذه الأزمات وتحقيقًا لأهداف دراستنا ابتداء، والتي تختلف بطبيعتها عن أهداف ما سبق مراجعته من دراسات نحاول المراكمة عليها.

ومن ثم تصبح عملية تصميم إطار نظري أو مدخل منهاجي بدورها عملية مركبة تستدعي أكثر من بديل، ومن ثم تتطلب أكثر من اختيار وأكثر من قرار بشأن التعامل مع هذه الغابة المترامية الأطراف المتكاثفة الأشجار - على اختلاف أنواعها - وهو ليس إطارًا نظريًّا لدراسة موضوع محدد في مجال العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي، ولكنه إطارٌ نظري لتأسيس مجال جديد للدراسة. ومن ثم، فهو إطار نظري متعدد المستويات ينبني في ضوء عدة اختيارات بين عدة بدائل ويمكن أن نحدد مستويين أساسيين: مستوى عام للمجال الجديد ككلٍّ يحدد هيكله وبناءه، ومستوى جزئي يتصل بمنهاجية القراءة في جزئيات هذا الهيكل وهذا البناء.

ويبني الإطار العام في ضوء الاختيار بين عدة بدائل. وهذه البدائل تتصل بأمرين: تقسيم مراحل التطور زمنيًّا وموضوعيًّا من ناحية، وتحديد مجالات المصادر (فقهية، فكرية، فلسفة، تاريخ، أدب، رحلات...) وكذلك، تحديد المفكرين والنصوص في كل مرحلة زمنية، ووفق المجالات المصادر من ناحية أخرى. ولقد سبق وتوقفتْ عند هذين الأمرين تعليقاتنا خلال مراجعة الأدبيات.

https://t.me/montlq

١ - تقسيم المراحل:

تواجهنا - في ضوء خبرات أدبيات سابقة - البدائل التالية: التقسيم الشائع للتاريخ الإسلامي إلى عصور الخلافات المتتالية: العصر الأموي، العصر العباسي، العصر العثماني، العصر المملوكي، عصر الدول القومية في ظل الاستعمار وما بعده، ويناظره التقسيم الغربي للتاريخ الإسلامي وفق معايير التقسيم الأوربية: التاريخ القديم، الوسيط (المتقدم والمتأخر)، العصر الحديث.

كذلك عن تقسيم مضمون الفكر ذاته:

فيواجهنا أيضًا التقسيم وفق اتجاهات تتعدد معايير تصنيفها، سواء من جانب الدراسات العربية أو الاستشراقية: فهناك التقسيم إلى: تقليدي - حداثي أو إسلامي - علماني، توفيقي، أو فكري معتدل - وفكري حركي راديكالي... أو عربي - إسلامي، أو عربي إصلاحي/ فارسي/ تركي. وجميعها تقسيمات تنطبق على ما يتصل بالقرون الثلاثة الأخيرة، **وهي تقسيمات « استشراقية » بالأساس، عكست ما أضحى عليه تأثير الغرب.** ولم يخفف من غلوائها التقسيمات مثل: فكر رشيد/ فكر ضال، أو فكر أصيل/ فكر منحرف. فضلًا عن أنها جميعًا لا تفصح عن وزن الدولي أو الخارجي.

ومن ثم، فإن التقسيم الأكثر ملاءمة لدوافع وأهداف دراستنا هو التقسيم إلى مراحل كبرى وفق تطور وضع الأمة الإسلامية في العالم صعودًا وهبوطًا. ومن ثم، وفق مراحل تطور وزن التأثير الخارجي على الداخلي وقدر ونمط الاهتمام الداخلي بالخارجي. فإذا كانت الرؤية الإسلامية - أو التقاليد الإسلامية ابتداءً - لا تفصل بين الداخل والخارج، وإن كانت تمايز بينهما باعتبار الأخير امتدادًا للأول، وإذا كان الفكر الإسلامي في القرون الثلاثة الأخيرة تأثر بدرجة متصاعدة بالخارج؛ نظرًا لوطأة تأثيره على الداخل وضغوطه عليه. ومن ثم، فإن هذا التقسيم - المشار إليه عاليًا - سيكون المحك لاكتشاف مدى التطور في وزن البعد الدولي في الفكر الإسلامي ونمط الاهتمام به. فهل كان الخارجي تابعًا للداخلي ولم يحز الاهتمام إلا بقدر محدود على مستوى الفكر؟ ثم هل أضحى الخارجي يؤثر على الداخلي، ومن ثم بدأ الاهتمام به، ثم هل اختزن الخارجي الداخلي ومن ثم قفز الاهتمام به؟ هذه أسئلة لن يساعد في الإجابة عليها إلا تقسيمٌ ذو طبيعة تتفق وهذه الأهداف. **ومن ثم يمكن تقسيم الدراسة إلى المراحل الكبرى التالية:**

١ - مرحلة الصعود والعالمية الأولى.

https://t.me/montlq

٢ - مرحلة الأزمتين الكبريين (الحروب الصليبية، والغزوتين التتريتين): نجاح الاستجابة للتحدي.

٣ - مرحلة بداية العالمية الثانية واكتمالها.

٤ - مرحلة بداية الهجمة الأوربية الثانية: فشل متوالي في الاستجابة للتحديات وبداية الاسترداد والالتفاف وتصفية آخر الخلافات.

٥ - المرحلة المعاصرة: من اكتمال حلقات الاستعمار والتجزؤ إلى حركات المقاومة والاستقلال: من خبرة الاستعمار إلى خبرة الدول القومية.

هذا، وتجدر الإشارة إلى أن هذه المراحل الكبرى تنقسم في ذاتها إلى مراحل فرعية وفقًا لعدة مفاصل تاريخية.

وقد يجد البعض أن هذا التقسيم افتئاتٌ على التاريخ ويؤوله وفق معيار محدد - ألا وهو تأثير الخارجي على الداخلي - مجتزئًا له عن معايير أخرى لا تقل أهمية. وفضلًا عن القول - كما سبق واتضح مرارًا - أن اتخاذ الخارج مرتكزًا لا يُسقط الجانبين الآخرين (« الداخل »، والبيني)، فإنه يمكن أيضًا القول: **إن معايير التقسيم للتاريخ الإسلامي، تاريخ الفكر أو تاريخ الأحداث - تتنوع بتنوع الأهداف**. إلا أنه من الملاحظ أن هذا التقسيم المقترح للتاريخ الإسلامي، الذي يأخذ في الاعتبار المدخل الدولي، يناظره تقسيمٌ ينطلق من الداخل بالأساس يقسم تاريخ الفكر الإسلامي ذاته إلى: مرحلة البناء، ومرحلة النضج، ومرحلة الإصلاح[1]، وهو تقسيم يتفق مع الهدف منه (أي متابعة الفكر عن « الداخل »). وبالمثل، فإن تقسيم التاريخ الإسلامي وفق عصور الخلافة هو تقسيم ثالث كان يستجيب وأهداف محددة، ولقد واجه نقدًا ودعوة لإعادة قراءة التاريخ وكتابته من مدخل الشعوب وليس من مدخل الأسر الحاكمة فقط. مما يستدعي الاهتمام ليس بالتواريخ السياسية فقط، ولكن التواريخ الاقتصادية والاجتماعية التي تجد اهتمامًا بها في مصادر أخرى غير مصادر التواريخ العالمية أو الجزئية؛ ذلك أنه بعد مرحلة التواريخ العالمية، تراجعت تلك الأخيرة أمام ظهور التواريخ الجزئية: للمدن، والأمصار، والأسر، ثم الدول... على نحوٍ دَفَعَ البعض للقول: إن هذه التوجهات الجزئية في كتابة التاريخ هي انعكاس لما أضحى عليه حال الأمة ووضعها في العالم، وهكذا[2]...

---

(١) انظر: د. محمد البهي، مرجع سابق.

(٢) انظر مناقشة تفصيلية لمعايير تقسيم التاريخ الإسلامي بين المدارس الإسلامية والمدارس الأوربية في د. نادية =

https://t.me/montlq

وفي ضوء ما سبق، فإن التقسيم المقترح هو الأكثر ملاءمة للبحث في إشكالية الدراسة الأساسية ومحور انطلاقها، ألا وهي: **كيف تطور وزن البعد الخارجي أو الدولي في الفكر الإسلامي إجمالًا وعبر مساره، وما علاقة ذلك بالأوضاع الداخلية والخارجية على حد سواء (إشكالية العلاقة بين الداخلي والخارجي في الفكر الدولي)؟ ناهيك عن إمكانية ملاحظة أن هذه المراحل الكبرى « الموضوعية » إنما تتطابق بدرجة أو بأخرى مع التقسيم وفق عصور الخلافة ومع التقسيم الفرعي داخل كل عصر من عصور هذه الخلافات**[1]، ناهيك أيضًا عن أن هذه المراحل تنقسم بدورها إلى مراحل فرعية. فعلى سبيل المثال وليس الحصر: فإن المرحلة الأخيرة منذ نهاية القرن الثامن عشر، وحتى الآن تبدأ مع بداية الهجوم العسكري المباشر على قلب العالم الإسلامي، بعد استرداد وبعد استقطاع بعض الأطراف، وتشهد استكمال استعمار أرجاء الأمة وتقسيمها وسقوط الخلافة الإسلامية، ثم الاستقلال لدول إسلامية حديثة توالى عليها أنماط أخرى من الاستعمار، هي حلقات متوالية تُضفي سمة أساسية على هذه المرحلة الكبرى التي تمتد قرابة القرنين، وإن كان من الممكن أن نجعل من المرحلة الراهنة (النصف الثاني من القرن العشرين وحتى الآن...) مرحلةً قائمةً بذاتها؛ لأنها تتزامن مع هيكل دولي جديد ووضع دولي جديد للوحدات السياسية الدولية المكونة للأمة، وهكذا...

وأخيرًا: يمكن القول: إن هذا النمط من التقسيم، وفضلًا عن كونه استجابةً لأهداف الدراسة، كما سبق القول - فهو أيضًا يعبر عن تأثير عامل الهوية: من يتحدث عن التاريخ، وتاريخ من؟ فإن تقسيمات الدراسات الغربية المناظرة - أي دراسات متخصصي العلاقات الدولية الذين يهتمون بتاريخ الفكر السياسي؛ ومنهم دراسة « كريس براون » وآخرين - قد عكست أيضًا الهوية والانتماء الحضاري لهؤلاء الدارسين؛ حيث إن تقسيمها - كما سبقت الإشارة - يقتصر على « التاريخ الأوربي » ومراحل تطور أبعاده الدولية من وجهة نظر أوربية، وإن لم تدّع هذه النظرة أن هذا تقسيم تاريخ العالم، إلا أنها اعترفت أنه تقسيم يعكس مركزية واهتمامات أوربية، ومن ثم فهو يتطلب استكمالًا. وما نقدمه نحن في هذه الدراسة هو الاستكمال والمُراكمة، ومن ثم التقسيم من داخل دائرة الانتماء الحضاري،

= محمود مصطفى، مدخل منهاجي لدراسة وضع العالم الإسلامي في النظام الدولي، مرجع سابق.

(١) حول هذا النمط من التقسيم « الموضوعي » وكيفية الجمع بينه وبين تقسيم عصور الخلافة على النحو الذي يستجيب لمتطلبات « الموضوع » محل الاهتمام، أي العلاقات الدولية، انظر: المرجع السابق.

https://t.me/montlq

ولكن أيضًا بدون إسقاط لتواريخ الأطراف الأخرى التي تناوب المسلمون على العلاقات معها في مراحل القوة أو الضعف.

بعبارة أخيرة، فإن التقسيم المقترح لعرض تطور مسار الفكر الحضاري الإسلامي الدولي إنما يعكس أيضًا مدخلًا حضاريًّا لتاريخ العلاقات الدولية، أي مدخل التفاعل الحضاري من العالمية الإسلامية إلى الاستعمار الغربي والعولمة.

٢ - مضمون الفكر وخريطة مصادره محل البحث في كل مرحلة :

ففي ضوء ما اتضح لنا من المراجعات عن كون العلاقات الدولية موضوع تناولته مصادر متعددة في الفكر الإسلامي، ناهيك عن مداخله المتعددة أيضًا، **فإن خريطة الفكر ستنقسم بين مدخلين؛ مدخل النماذج الفكرية ومدخل منظومة المفاهيم المفتاحية.** بعبارة أخرى، سنجمع بين العرض الرأسي من خلال نماذج فكرية وبين العرض الأفقي من خلال بناء المفاهيم، وفقما ساهم فيها المفكرون. وكل من المدخلين في حاجة لرسم خريطته، كما أنهما متكاملان من حيث تحقيق أهداف وغايات الدراسة:

أ - النماذج الفكرية وملامح المسار الحضاري الدولي للأمة:

حيث يصعب ادعاء تقديم مسح شامل لشوامخ وأعلام الفكر الإسلامي (وغيرهم) عبر أربعة عشر قرنًا من مداخل متنوعة - يتطلبها البحث في موضع العلاقات الدولية بدءًا من منظومة فكرهم الشامل الكلي - وعليه، **فإن بديل النماذج الفكرية يمثل مخرجًا منهاجيًّا يواجه صعوبات هذا المسح الشامل. ومع ذلك تتعدد أيضًا مداخل النماذج الفكرية على مدار التاريخ الإسلامي: مدخل فقهي، مدخل فلسفي، مدخل حضاري، مدخل قانوني، مدخل تاريخي، مدخل إنساني، مدخل ممارسة وحركة. ومن ثم يجب رسم خريطة تقدم نماذج من مداخل ومن سياقات زمنية وجغرافية في كل مرحلة من المراحل الكبرى.**

ومما لا شك فيه أن تحديد هذه النماذج الفكرية ورسم خريطتها ليست عملية بسيطة، تعيد تكرار أسماء نفس الشوامخ والأعلام في الفكر الإسلامي، ولكن هي عملية تحتاج لإسهام متخصصي الفكر الإسلامي، وفي ضوء استيعابهم لدوافع الدراسة وأهدافها وخريطة إشكالاتها المنهاجية.

ثم تبقى مهمة منهاجية أخرى لا تقل أهمية عن رسم الخريطة، وتتلخص في الآتي: تحديد النصوص الخاصة بكلِّ نموذجٍ، ووضع الإطار النظري للقراءة في نصوص النماذج الفكرية لكل مرحلة. وهو إطار يبحث في ثلاث إشكاليات: وضع منظومة

https://t.me/montlq

العلاقات الدولية من البناء الفكري الكلي للنموذج (العلاقة بين الفكر عن الداخلي وعن البيني وعن الخارج)، كيفية تشخيص عناصر القوة وعناصر ضعف الأمة في التعامل مع الخارجي، وأخيرًا: وزن الحركي مقارنة بالفكري، هذا وتجدر الإشارة إلى أن عملية القراءة في نصوص أولية لا بد وأن تنطلق من مراجعة أهم الأعمال التي تناولت مسبقًا هذا النموذج الفكري في محاولة لتقدير كيفية تعاملها مع الإشكاليات محل اهتمامنا في القراءة. ومما لا شك فيه أن هذه المراجعات ستضيف تراكمًا على المراجعات التي تمت في الفصل الثاني من هذه الدراسة، ولم يكن من بينها مدخل الأدبيات عن أعلام الفكر. هذا ويجب أن تمتد هذه المراجعات إلى أدبيات استشراقية أيضًا؛ بحثًا عن تنوع الاقترابات والتحليلات.

وأخيرًا: فإنه بعد أن يتم إنجاز دراسات كل مرحلة من المراحل الكبرى (من خلال فريق بحثي لكل مرحلة) يتم صياغة رؤية كلية عن ملامح وخصائص اتجاهات الفكر، في هذه المرحلة، وعلى نحو يستجيب لتحقيق دوافع وغايات الدراسة، واستقصاءً في طبيعة الإشكاليات المنهاجية التي تنطلق منها هذه الدراسة.

هذا، وتجدر الإشارة إلى أن طبيعة هذه الملامح والخصائص الفكرية « لمرحلة » بأسرها لن يتضح مغزاها بدون استدعاء خصائص وملامح العلاقات الدولية في هذه المرحلة وموضع الأمة الإسلامية منها وفيها.

ولهذا، فإن كل مرحلة من المراحل الكبرى يجب أن يستهلها عرض موجز لخصائصها وأهم المفاصل التاريخية المتصلة بالعلاقات الدولية الإسلامية[1]، وقد تثير هذه المنهاجية اعتراضَ البعض؛ على أساس أن الخبرة الفكرية ليس بالضرورة أن تعكس خبرة الأحداث والوقائع، وبالتالي هذا الجمع بين متابعة المسار الفكري وبين استدعاء فهمه ومدلوله في ضوء سياقه قد يمثل تأويلًا أو تحيزًا في غير موضعه. إلا أنه من المتوافق عليه أن دراسة النماذج الفكرية المتتالية وكذلك دراسة تاريخ الأفكار تكون أكثر عمقًا ووضوحًا من خلال وصفها في سياقاتها الزمنية والمكانية، ونتركها تتكلم عن نفسها: كيف مثّلت استجابة لما أحاط بها؟

---

(١) يمكن الاستناد إلى الأجزاء الخمسة الأخيرة من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام التي قدمت دراسة نظمية للتاريخ الإسلامي، مبرزة خصائص عملية التطور ومسارها، كما أبرزت أهم القضايا وأهم المفاصل التاريخية في هذا المسار.

https://t.me/montlq

ب - مفاهيم العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي، المساهمة في التنظير وفي بناء رؤية إسلامية للعلاقات الدولية:

هي مفاهيم متعددة ومتنوعة. بين مجموعتين من المفاهيم الأولى: مفاهيم تأسيسية مفتاحية تتشارك فيها مجال العلاقات الدولية مع غيرها من المجالات. وعلى رأس هذه المفاهيم: التوحيد، والتزكية، والعمران، وغيرها...

وهناك مفاهيم تتصل بهذا المجال، سواء المفاهيم الأصيلة؛ أي التي تعكس خصوصية وتفرد الأصول والتراث الإسلامي (الجهاد، الدعوة، التعارف، التداول، التدافع، النصرة، العمران، الحضارة، الأمة، الدولة الإسلامية...)[١]، أو سواء المفاهيم المقارنة مع منظورات أخرى وبعضها مفاهيم مفتاحية وأصيلة في هذه المنظورات، (الدولة، الأمة، القوة، الصراع، الحرب، السلام، التعاون...)[٢].

كذلك هناك حاجة لتحديد منظومات لهذه المفاهيم ورسم خريطتها، سواء باعتبارها مفاهيم فكرية في حدِّ ذاتها أو باعتبارها جذورًا فكرية لبناء الأبعاد النظرية الخاصة بدراسة العلاقات

---

(١) انظر تصنيفًا لمنظومات هذه المفاهيم وتعريفاتها في: د. سيف الدين عبد الفتاح، مدخل القيم، مرجع سابق.
وانظر أيضًا: د. نادية محمود مصطفى ود. سيف الدين عبد الفتاح وآخرين، في منظومة مفاهيم نظم الحكم والعلاقات الدولية في الإسلام، في: د. أحمد فؤاد باشا وآخرين (محررون)، موسوعة الحضارة الإسلامية، في: سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة (٤)، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وزارة الأوقاف، ج.م.ع (٢٠٠٥م)، (ص٣٩٧ - ٤٩٦).
- د. محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر (٢٠٠٦م).

(٢) انظر: حول تأثير اختلاف النماذج المعرفية على دراسة المفاهيم الأساسية في علم السياسة في:
- د. منى أبو الفضل (تقديم)، د. نصر عارف، في مصادر دراسة التراث السياسي الإسلامي، مرجع سابق.
- د. أحمد أوغلو، الفلسفة السياسية في الإسلام، مرجع سابق.
- د. سيف الدين عبد الفتاح، مدخل القيم، مرجع سابق.
- وانظر حول المفاهيم الإسلامية «الأصيلة»، والمفاهيم المقارنة مع منظورات أخرى: أعمال كل من: د. محمد عمارة، ود. المسيري ود. منى أبو الفضل، ود. أحمد أوغلو، مثل:
- د. منى أبو الفضل، نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام، مرجع سابق
- د. محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، القاهرة: دار الشروق (١٩٨٨م).
- د. محمد عمارة، العلمانية بين الغرب والإسلام، سلسلة نحو عقلية إسلامية واعية (٢٣)، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع (١٩٩٦م).
- د. عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، (مجلدان)، القاهرة: دار الشروق (ط١)، (٢٠٠٢م).

https://t.me/montlq

الدولية من منظور إسلامي مقارنة بمنظورات أخرى[1]. فعلى سبيل المثال: يمكن رسم خريطة المنظومات الأربع التالية: (الدعوة - القوة - الجهاد)، (الجهاد، الحرب، السلم، الصراع، التدافع، العالمية، العولمة)، (الجماعة، الأمة، الأمة الإسلامية، الدولة الإسلامية، الدولة القومية)، (الإنسان، التنوع، التعدد، التعارف، الحوار...).

المنظومات الثلاث الأولى تدور - على التوالي - حول: محرك العلاقات الدولية، أدوات وعمليات، مستويات تحليل وفواعل، وهي أبعاد دراسة علم العلاقات الدولية الحديث التي نسعى لتقديم إسهام من منظور إسلامي حولها، يحقق التراكم على صعيد العلم انطلاقًا من نموذج معرفي إسلامي. إلا أن للعملة وجهًا آخرًا؛ حيث إن منظورًا إسلاميًّا (والذي هو بطبيعته منظور حضاري) لا يكتفي بتقديم الأبعاد القيمية - الواقعية حول المنظومات الثلاث هذه، وهي منظومات تنطلق من منظور سياسي تقليدي، أي العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية، وهو المنظور الذي ركز عليه الفقه السياسي

---

(١) د. نادية محمود مصطفى، إشكاليات البحث والتدريس في العلاقات الدولية من منظور حضاري، مرجع سابق.
وحول مفاهيم العلاقات الدولية من منظور حضاري إسلامي، راجع كلًّا من:
- د. سيف الدين عبد الفتاح، مدخل القيم، مرجع سابق.
- د. نادية محمود مصطفى، العلاقات الدولية في الإسلام: نحو تأصيل من منظور الفقه الحضاري، مجلة المسلم المعاصر، مرجع سابق.
- د. نادية محمود مصطفى: منظومة الدعوة، القوة، الجهاد، من مفاهيم العلاقات الدولية في الإسلام، مجلة المسلم المعاصر، العدد (١٣٧/ ١٣٨)، (أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر ٢٠١٠م)، (ص٩٥ - ١٠٤).
- مجموعة باحثين، الأمة - العالم الإسلامي - الدولة الإسلامية: إشكالية العلاقة بين المفاهيم، في: المرجع السابق.
- د. أماني صالح، الأمة كمستوى للتحليل في العلاقات الدولية، في: المرجع السابق.
- وانظر توظيفًا للمفاهيم الحضارية الإسلامية مقارنة بالغربية في دراسة قضية « الديمقراطية العالمية »، في: د. نادية محمود مصطفى، الديمقراطية العالمية من منظورات غربية ونحو منظور إسلامي في علم العلاقات الدولية، مرجع سابق.
- وعن التعارف الحضاري، انظر: د. نادية محمود مصطفى، نماذج تاريخية للتعارف خلال الحرب والدبلوماسية، دراسة مقدمة إلى مؤتمر « تعارف الحضارات »، بالتعاون بين مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بجامعة القاهرة ومكتبة الإسكندرية، مايو ٢٠١١م، ونشرت في مجلة الأزهر، الأعداد من (ديسمبر ٢٠١١ - مايو ٢٠١٢م).
وحول مفهوم حقوق الإنسان من منظور حضاري إسلامي مقارنة بمنظور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، انظر: مدحت ماهر، التراث السياسي الإسلامي وحقوق الإنسان، في: نادية مصطفى ومحمد شوقي (تنسيق علمي وإشراف)، حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق قراءة جديدة (المجلد الأول)، القاهرة، نشر كلٍّ من: مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات ومنتدى القانون الدولي بجامعة القاهرة ومركز الحضارة للدراسات السياسية وعين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية (٢٠١٠م).

https://t.me/montlq

الإسلامي فيما يتصل بالسلم والحرب وتقسيم الدور، وهكذا... وهي أيضًا المنظومات التي يمكن البحث فيها مقارنة بنظائرها الغربية. إلا أنها ليست الوحيدة التي تبرز خصوصية منظور إسلامي في العلاقات الدولية، باعتباره منظورًا قيميًّا حضاريًّا (يتمايز حتى عن المنظورات القيمية الغربية).

ولذا يجب أن تقترن بهذه المنظومات الثلاث، المنظومة الرابعة المشار إليها (الإنسان، التنوع، التعدد، التعارف، الحوار...)، قد تصبح هي الأولى في الترتيب إذا أردنا إعادة ترتيب هذه المنظومات وفق منظور حضاري للعلاقات الدولية. وهذه المنظومة هي التي تنطلق من خصائص الرؤية الإسلامية للعالم وتترجم المبادئ والأسس والقواعد والقيم التي تحكم العلاقات بين المسلمين وغيرهم. وجميعها بمثابة الإطار المرجعي والمدخل المنهاجي لدراسة العلاقات الدولية، والذي يساعد الانطلاق منه على كسر احتكار المنظور الفقهي السياسي التقليدي (الجهاد، الحرب والسلام) لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، في حين أن تلك المنظومة الرابعة، ودون الانتقاص من حيوية وضرورة هذا الفقه وما يمثله من ركيزة أساسية في الدراسة، إلا أنه ليس بقادرٍ بمفرده على تقديم صورة كلية عن العلاقات الدولية في الإسلام، ومن ثم فإن توسيع نطاق دراسة الفكر الإسلامي عن العلاقات الدولية إلى مصادر أخرى إلى جانب الفقه هو الذي يساعد على بناء هذه المنظومة الرابعة من منظومات المفاهيم، وهي منظومة ليست بديلة عن المنظومات الأخرى، ولكنها تساعد على استكمال الرؤية ودعمها على نحو يمَكِّن من تقديم رؤية بنائية لا تقوم على مقولة الحرب أساس العلاقة فقط أو مقولة السلام أساس العلاقة، ولكن تبين متى تكون الحرب ومتى يكون السلام وقواعد إدارة كلٍّ منهما وانطلاقًا من رؤية تعارفية حضارية وانطلاقًا من منظور قيمي - واقعي.

وإذا أردنا التوقف عند مكونات هذه المنظومة الرابعة بقدر أكبر من التفصيل يمكن الإشارة إلى أن العالم من منظور حضاري إسلامي يقدم رؤية تعارفية إنسانية تطرح منظومات المفاهيم التالية[1]:

الإنسانية الإسلامية: (التعارف - التعايش - الإخاء - المساواة - العدالة - التسامح - الخلافة الإنسانية - إنسانية الرسالة الإسلامية...).

---

(١) مدحت ماهر الليثي، منظومات مفاهيم العلاقات الدولية من رؤية حضارية إسلامية، ورقة عمل (غير منشورة)، والتي تضم مجموعات أخرى من المفاهيم تناظر المجموعات الثلاث المطروحة من المفاهيم.

https://t.me/montlq

السنن الإلهية في التعامل الدولي: التعارف/ التعايش الحضاري – التدافع الحضاري – ابتلاء الأمم – الطغيان/ الاستكبار الدولي العالمي – العمارة الحضارية – قيام وسقوط الحضارات من رؤية إسلامية سُننية – التوازن الحضاري – الإبدال الحضاري والتداول بين الدول الأمم – الفقه الحضاري وأصوله – الحوار الحضاري – عالمية الرسالة – وسطية الأمة الإسلامية – الشهود الحضاري (خيرية الأمة – أمة الشهادة...) – مقاصد الشريعة والتعامل الدولي – عناصر فاعلية الأمة الإسلامية – سُنن الاختلاف والتنوع، والتعددية، والتعاون الحضاري – الصراع الحضاري...

وأخيرًا: **فإن هذه المنظومات الأربع من المفاهيم (وما يمكن أن يتفرع داخل كل منظومة) هي منظومات متكاملة متراكمة تسهم في تقديم رؤية بنائية حضارية إسلامية، أي رؤية تُسكّن ما يتصل بكلِّ جانب من جوانب العلاقات الدولية في موضعه من البناء دون افتئات جانب على آخر: السياسي على الثقافي أو الفقهي على غيره وكذلك القيمي على المادي... وهكذا يتحقق – من خلال بناء هذه المنظومات من المفاهيم، وكذلك إعادة قراءة النماذج الفكرية – تراكمًا على صعيدين: صعيد علم العلاقات الدولية من منظور حضاري، وصعيد دراسة التراث الإسلامي للعلاقات الدولية الذي غالبًا ما اقتصر على أمور الجهاد ومن الزاوية الفقهية فقط. أي تحقيق تجديد في التعامل مع هذا التراث من أجل الكشف عن رؤية حضارية إسلامية عن العلاقات الدولية سواء في جذورها أو في صورتها الراهنة.**

هذا، ويكون البناء المفاهيمي هو بمثابة حجر الزاوية الفكرية، وكل منهما له دوره في تحقيق أهداف وغايات الدراسة. كما أن لكل منهما إطاره النظري الخاص بتنفيذه. وكما سبق وأشرنا إلى إطار تنفيذ مستوى النماذج الفكرية، فإن إطار تنفيذ مستوى المفاهيم، وهي تعتمد على المادة العلمية الخاصة بالنماذج الفكرية على اعتبار أن ذاكرة المفهوم هي تاريخ تطور الفكرة التي يدور حولها، إلا أن ذاكرة المفهوم ليست إلا عنصرًا واحدًا من عناصر عملية البناء هذه، فهي عملية تبدأ من البحث في الحالة الراهنة للمفهوم وما يثيره من إشكاليات عملية ونظرية، ومتطلبات إعادة بنائه وخطوات هذا البناء... إلخ[١].

---

(١) راجع هذه الخطوات في: مجموعة باحثين، إشراف د. علي جمعة ود. سيف الدين عبد الفتاح، بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، د. طه العلواني (تقديم)، جزآن، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السلام للطباعة والنشر والترجمة (٢٠٠٨م).

https://t.me/montlq

خلاصة القول:

إن تنفيذ هذا الإطار المركب - من خلال فريق بحثي - لن يحقق تراكمًا علميًا على صعيد علم العلاقات الدولية والتراث السياسي الإسلامي فقط ولكنه سيكون لبنة وأساس يُبني عليها الإعداد الجيد العلمي والمنظم لمشروع نهوض حضاري إسلامي معاصر يستوعب دروس الخبرات التاريخية وخاصة ما يتصل بأسباب القوة وبأسباب التدهور، وبأسباب استمرار الضعف رغم الجهود الإصلاحية المبذولة طيلة القرون الثلاثة الأخيرة، أي منذ بدأ منحنى القوة في الهبوط، وما زال يهبط في ظل استمرار ضغوط الخارج وانخفاض السقف الدولي.

وإذا كانت بعض الرؤى المعاصرة[1] تقتصر عند تناولها لقضية العلاقة بين المسلمين والغرب على استحضار حديث « السلام » في الإسلام، مرة أخرى، ورفض العنف والإرهاب في مواجهة حديث « الأصولية الإسلامية المعاصرة » عن الحرب والصدام - فإن هذا يمثل اختزالًا مستمرًا للقضية - في مجرد مسألة الحرب أو السلام - وهو اختزال تحت وطأة التأثير الخارجي، ولن يفيد إلا كمسلك اعتذاري دفاعي. في حين أن المسلك البنائي هو الذي يتصدى للحضاري بكل أبعاده ويقدم خطابًا إسلاميًّا إنسانيًّا وحضاريًّا معاصرًا يكون استجابة حضارية لحالة التحديات الراهنة، استجابة لدلالات دروس الخبرة التاريخية (التلاقح بين الفكر والحركة) بالنسبة لإمكانيات المستقبل. ومن ثم، فإن هذا المسلك لا بد وأن يقدم رؤية عن إعادة بناء عناصر القوة الإسلامية ابتداءً في ظل عناصر رؤية حضارية تضع الحرب والسلام في موضعيهما من منظومة متكاملة، ولا تختزل كل المنظومة فيهما فقط، ولكن تبحث عن « المنطق الغائب » في رؤيتنا وخطاباتنا عن « العلاقات الدولية بين المسلمين والغرب »[2] ألا وهو منطق « إعادة بناء القوة من جديد » في ظل معضلات وطأة الخارج الشديدة علينا. وهو منطق لا يمكن أن يستمر أسير مجرد الدعوة إلى إحياء وتجديد القيم والأخلاق دون تشبيكها مع عناصر القوة المادية، كما أنه لا يمكن أن يظل أسيرًا على مستوى « الرؤى والدعوات الفكرية

---

(١) انظر على سبيل المثال:
- د. جمال عطية، مرجع سابق.
- د. أحمد عبد الونيس، مرجع سابق.
- د. أحمد صدقي الدجاني، موقف الإسلام من الصراع، مجلة المسلم المعاصر، العدد (٨١)، (١٩٩٦م).

(٢) Nadia M. Mustafa, The Missing Logic in the Discourse of Peace and Violence in Islam, op.

https://t.me/montlq

فقط » ولكن يجب أن يمتد إلى مجال الممارسة والحركة وما يتطلبانه من خطط وبرامج وإجراءات، فهل هذا هو درس من دروس الخبرة الفكرية عبر التاريخ الإسلامي؟ أمر تصعب الإجابة عليه، لكن ربما نستطيع مناقشته بالوقوف عند خبرة محددة في مرحلة محددة في دراسة مستقلة.

* * *
* *
*

https://t.me/montlq

اَلْمَبْحَثُ اَلثَّالِثُ

اختبار الإطار النظري... نماذج بحثية وتدريسية

دراسة خريطة نماذج ومفاهيم فكرية وخريطة قضايا عالمية معاصرة: خبرة تدريسية وبحثية[١]:

إن الإطار النظري السابق يمكن تنفيذه على أكثر من مستوى وبأكثر من طريقة: فمن ناحية هو خطة لعمل بحثي جماعي نأمل في إتمامه تحقيقًا لأهداف ودواعي هذه الدراسة.

ولكن من ناحية أخرى، يمكن أن يكون منطلقًا لتقديم منتج من نمط آخر ألا وهو اختيار مجموعة من النصوص والاكتفاء بنشرها باعتبارها مادة علمية أولية يمكن أن تخضع لأنماط من القراءة والتحليل مختلفة الأهداف، قد لا تعد أهدافنا إلا واحدة منها. ومن ناحية ثالثة: هو إطار يمكن الاسترشاد به لتنفيذ مستويات جزئية من البحوث: مثلًا دراسة مقارنة بين نماذج فكرية من مراحل مختلفة أو من مداخل مختلفة في نفس المرحلة، وهكذا.

كذلك، فإن الخبرة التدريسية تمثل مستوًى رابعًا من مستويات هذه التطبيقات للإطار النظري وهي خبرة حاولت أن تجمع بين المكونات الثلاثة لهذا الإطار النظري ولو في نطاقات محدودة زمانًا ومكانًا، وفي محاولة لخدمة دواعي وأهداف الدراسة التي لن نمل تكرارها.

---

(١) هذه خبرة تدريسية وبحثية في مقرر العلاقات الدولية من منظور إسلامي، برنامج ماجستير السياسة العامة في الإسلام، كلية الدراسات الإسلامية، مؤسسة قطر، الدوحة، الفصل الدراسي الثاني (فبراير ٢٠٠٨ - يونيه ٢٠٠٨م) وهذه خبرة مهمة في مسار جهودي واهتماماتي بمنظور إسلامي مقارن في نطاق نظرية العلاقات الدولية، ولقد سبق ونوّهت في مقدمة هذه الدراسة إلى أهمية هذه الخبرة في توفير الفرصة لبلورة دوافع وأهداف دراسة العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي، إلا أن أهمية هذه الخبرة ترجع أيضًا إلى كونها المناسبة الأولى لتدريس مقرر منظور إسلامي للعلاقات الدولية كمقرر مستقل، بعد أن سبق تدريسي للمنظور طوال عقد من الزمان في نطاق مقرر لنظرية العلاقات الدولية وكجزء منه. ومن ثم، أتاح التدريس في مقرر منفصل الفرصة أمامي لاختبار وتعديل واستكمال جوانب أساسية في عملية بناء المنظور، فضلًا عن استدعاء خريطة دراسات تطبيقية ممتدة تم إنجازها بصورة متفرقة عبر العقد الماضي.

https://t.me/montlq

ففي مقرر تحت عنوان « العلاقات الدولية من منظور إسلامي[1] تم الاقتراب من « نماذج فكرية » من ناحية ومن منظومات المفاهيم من ناحية أخرى، ثم من « كيفية تفعيل الرؤية في قضايا الواقع الراهن من ناحية ثالثة. وفيما يلي قدر من التفصيل:

أ - النماذج الفكرية:

ففي نطاق دراسة الجزء الثاني عن المصادر البنائية للمنظور وهي مصادر الفكر

---

(١) تم تدريس المقرر المشار إليه في المتن (العلاقات الدولية من منظور إسلامي) في الفصل الدراسي الأول من العام الجامعي (٢٠٠٨، ٢٠٠٩م)، في: برنامج السياسات العامة في كلية الدراسات الإسلامية بمؤسسة قطر للعلوم والثقافة. وقد تم التدريس من خلال الدراسة المقارنة بين نماذج فكرية تعكس مداخل متنوعة:

- مدخل تراثي (الشيباني، ابن خلدون، العامري)، ومدخل إصلاحي تربوي معاصر (محمد عبده)، ومدخل فكري حركي سياسي (أبو الأعلى المودودي)، ومدخل سياسي حركي (حسن البنا)، ومدخل حضاري (مالك ابن نبي، وابن خلدون)، ومدخل قومي - إسلامي معاصر (جابر الأنصاري)، ومدخل أكاديمي نظمي معاصر عن وضع الأمة وكيفية إصلاح النظام العالمي المعاصر (إسماعيل الفاروقي، وأحمد داود أوغلو، ونادية مصطفى).

- ذلك وفق إطار نظري مقارن مكون من عدة عناصر: إدراك العلاقة مع الغرب، والسياقات الوطنية والإقليمية، ومنظومة القضايا محل الاهتمام (الداخلية والبينية والخارجية)، وأسباب الضعف والقوة، ثم الحلول المقترحة، وقدر المشترك والمختلف باختلاف الزمان والمكان ومن ثم التحديات.

- علمًا بأن أبعاد الخبرة البحثية والتدريسية للكاتبة (د. نادية مصطفى) عبر مسيرتها الأكاديمية تشمل عدة مستويات:

- المستوى الخاص بالعمل البحثي المفرد للمؤلفة، والموثق منه الكثير عبر هوامش وقائمة مراجع هذا الكتاب.

- المستوى الثاني هو العمل البحثي الجماعي: أهمه وأوله على الإطلاق مشروع العلاقات الدولية في الإسلام الذي اشتركت فيه المؤلفة بالبحث والإشراف الأكاديمي، ثم سلسلة أعداد « أمتي في العالم »، وحاليًّا يتم الإعداد لمشروع بحثي جماعي آخر لا يقل أهمية عن مشروع العلاقات الدولية وهو مشروع حول النظم السياسية في الإسلام.

- المستوى الثالث يتعلق بخبرة التدريس من خلال مقررات جامعية داخل وخارج مصر كما سبقت الإشارة.

- المستوى الرابع يتعلق بخبرة إدارة مراكز علمية وبحثية: مؤسس ومدير برنامج حوار الحضارات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية (أبريل ٢٠٠٢ - يونيه ٢٠٠٢م) ثم المشرف عليه (يونيه ٢٠٠٢ - يونيه ٢٠٠٦م)، ومدير مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية (سبتمبر ٢٠٠٨ - سبتمبر ٢٠١٠م)، والذي تغير اسمه من: برنامج حوار الحضارات إلى: مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات اعتبارًا من بداية عام (٢٠٠٧م). ومدير مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية (١٠/ ٦/ ٢٠٠٢ - ٨/ ٦/ ٢٠٠٦م)، ثم رئيس قسم العلوم السياسية كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة (مارس ٢٠١٠ - أغسطس ٢٠١١م).

- المستوى الخامس هو خبرة الإشراف على رسائل علمية جامعية، والذي يتم من خلاله تطبيق هذا الإطار النظري، وأذكر فيما يتعلق بالعلاقات الدولية في الفكر السياسي الإسلامي رسالتين علميتين: أولاهما: رسالة ماجستير غير منشورة للباحث أحمد نبيل تحت عنوان: إسهام ابن خلدون في النظرية الدولية بين الفكر والحركة (مرجع سبق ذكره)، وثانيهما: مشروع رسالة دكتوراه للباحث أسامة مجاهد تحت عنوان: الفكر السياسي الدولي: نماذج فكرية إسلامية (دراسة مقارنة).

https://t.me/montlq

الإسلامي (وذلك بعد دراسة **المصادر التأسيسية** من الأصول ومن التنظير الفقهي العام)، وفي ظل استدعاء النماذج التاريخية وخاصة عن مفاصل تطور التاريخ الإسلامي الدولي، جرت هذه الخبرة التدريسية عن النماذج الفكرية والتي استندت إلى جهود بحثية سابقة أيضًا[١].

ولقد اتبعت هذه الخبرة المنهاجية التالية:

١ - رسم خريطة نماذج فكرية منذ منتصف القرن التاسع عشر وخلال القرن العشرين مع مراعاة تعدد مداخلها: مدخل إصلاحي تربوي (محمد عبده)[٢]، مدخل فكري حركي

---

(١) سبق وقدمتُ قراءات في بعض هذه النماذج من قادة الإصلاح والنهضة التراثية؛ مثل ابن خلدون، والحديثة مثل محمد عبده:

- د. نادية محمود مصطفى، منظومة العلاقات الدولية في فكر الإمام محمد عبده، مرجع سابق.
- د. نادية محمود مصطفى، أفكار حول إسهام التراث الخلدوني في الفكر الدولي والنظرية الدولية... مرجع سابق.
- ومن النماذج المعاصرة: حامد ربيع، وطارق البشري، وعائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، ومنى أبو الفضل، وتوفيق الشاوي، والسيد ياسين.
- د. نادية مصطفى، قراءة في أعمال د. حامد ربيع عن العلاقات الدولية والسياسة الخارجية، في: د. حسن نافعة، د. عمرو حمزاوي (محرران)، تراث ربيع بين كفاحية العالم ومقتضيات المنهج، مرجع سابق.
- د. نادية محمود مصطفى، البناء الفكري لطارق البشري: قراءة في المسألة الإسلامية المعاصرة، إبراهيم البيومي (محرر)، طارق البشري القاضي والمفكر، مرجع سابق.
- د. نادية محمود مصطفى، بنت الشاطئ: شاهدة عصر، مرجع سابق.
- د. نادية محمود مصطفى، بناء المنظور الحضاري في العلوم الاجتماعية والإنسانية، في: د. نادية محمود مصطفى، ود. سيف الدين عبد الفتاح، وماجدة إبراهيم (محررون)، سلسلة قراءة في الفكر الحضاري لأعلام الأمة (٢): التحول المعرفي والتغيير الحضاري: قراءة في منظومة فكر منى أبو الفضل، مرجع سابق.
- د. نادية محمود مصطفى، اجتهادات الشاوي في العلاقات الدولية، بحث مقدم إلى ندوة « العلّامة توفيق الشاوي: جهاد، واجتهاد، وتجديد » الندوة الفكرية الأولى للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، القاهرة (١٥ - ١٦ أكتوبر ٢٠٠٩م).
- د. نادية محمود مصطفى، قراءة في كتاب « الثورة الكونية الثالثة »، في: أعمال ندوة « قراءة في فكر الأستاذ السيد ياسين »، المنعقدة بالمجلس الأعلى للثقافة بالتعاون مع مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات جامعة القاهرة (٣، ٤ مارس ٢٠١٠م).
- بالإضافة إلى إسهامات باحثين آخرين منهم مَنْ سبق واشترك في مشروع العلاقات الدولية في الإسلام قبل وبعد صدور موسوعته/ أجزائه، وهم ينتمون إلى تخصصات مختلفة من العلوم السياسية؛ مثل دراسات: د. مصطفى منجود، د. علا أبو زيد، د. سيف الدين عبد الفتاح، د. إبراهيم البيومي، د. نصر عارف، د. حامد عبد الماجد، د. أحمد عبد الونيس، د. محيي الدين قاسم، د. هبة رءوف، وأضيف إليهم خلال العقد الماضي: د. باكينام الشرقاوي، أ. أماني غانم، أ. مدحت ماهر. وبالطبع هذه الدراسات يصعب حصرها في هذا المقام، وإن كان بعضها موثقًا في مراجع كتابنا هذا.

(٢) د. نادية محمود مصطفى، منظومة العلاقات الدولية في فكر الإمام محمد عبده، مرجع سابق.

https://t.me/montlq

(أبو الأعلى المودودي)[١]، مدخل سياسي حركي (حسن البنا)[٢]، مدخل حضاري (مالك بن نبي[٣]، ومن قبله ابن خلدون[٤])، مدخل قومي - إسلامي معاصر (د. جابر الأنصاري[٥])، مدخل أكاديمي نظمي معاصر عن وضع الأمة وكيفية إصلاح النظام العالمي المعاصر (إسماعيل الفاروقي[٦]، أحمد داود أوغلو[٧]، ونادية مصطفى[٨]).

---

(١) أبو الأعلى المودودي، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، الرياض: الدار السعودية للنشر والتوزيع (١٩٨٥م).

(٢) د. إبراهيم البيومي غانم، الفكر السياسي للإمام حسن البنا، سلسلة الدراسات الحضارية، رسالة ماجستير منشورة، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، الطبعة الأولى (١٩٩٢م).

(٣) مالك بن نبي، مشكلات الحضارة: فكرة كومنولث إسلامي، ترجمة الطيب الشريف، بيروت: دار الفكر المعاصر (١٩٩٠م).

(٤) انظر كلًّا من:

- د. نادية محمود مصطفى، أفكار حول إسهام التراث الخلدوني في الفكر الدولي والنظرية الدولية... مرجع سابق.
- أحمد نبيل، إسهام ابن خلدون في النظرية الدولية بين الفكر والحركة، مرجع سابق.

(٥) د. محمد جابر الأنصاري، رؤية قرآنية للمتغيرات الدولية (ط١)، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر (١٩٩٧م).

(٦) Dr. Ismail R.Al-Faruqi, introduction to Dr. Abdul Hamid A. Abu Sulyman, Op. Cit.

(٧) د. أحمد أوغلو، العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية، تعريب وتحرير وترجمة: د. إبراهيم البيومي، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، يناير (٢٠٠٦م).

(٨) انظر كلًّا من:

- د. نادية محمود مصطفى، ماذا يقدم الإسلام إلى العالم الحديث؟ بحث مقدم إلى مؤتمر الإسلام والعلمانية والحداثة، مؤتمر نظمه مركز الدراسات الاستراتيجية بالأهرام بالتعاون مع مؤسسة « أبانت » التركية، فبراير (٢٠٠٧م).
- ومن أحدث الأعمال الموسوعية المقارنة بين فكر رواد الإصلاح والتجديد في النصف الثاني من القرن العشرين، وبصفة خاصة حركة فتح اللّـه كولن، انظر:
- د. نادية مصطفى، د. إبراهيم البيومي، د. باكينام الشرقاوي (محررون)، مستقبل الإصلاح في العالم الإسلامي: خبرات مقارنة مع حركة فتح اللّـه كولن، مرجع سابق.
- د. مجيد خدوري، (تحقيق وتقديم وتعليق)، القانون الدولي الإسلامي: كتاب السير للشيباني، مرجع سابق.
- أبو الحسن محمد بن يوسف العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق ودراسة د. أحمد عبد الحميد غراب، القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر (١٩٦٧م).
- وحول قراءة هذا النص من مدخل الرؤية للعالم وعلى نحو يبين كيف أن أحد مداخل قراءة الفكر الإسلامي هي مدخل الرؤية للعالم، انظر د. سيف الدين عبد الفتاح، مدخل القيم... مرجع سابق.
- وحول مفهوم الرؤية للعالم وموضعه من كيفية الربط بين الأبعاد المعرفية والمنهاجية، والقيمية والنظرية في الدراسات الاجتماعية بصفة عامة، وحول رؤية العالم الإسلامية وإشكاليات دراستها وتفعيلها في بناء منظور إسلامي حضاري للعلوم الاجتماعية، انظر سلسلة مقالات، د. فتحي الملكاوي في مجلة إسلامية المعرفة، الأعداد (٤٢ - ٤٥)، (٢٠٠٦م)، وانظر أيضًا العدد الخاص عن رؤية العالم في المنظور الإسلامي، العدد (٤٥)، (٢٠٠٦م).

https://t.me/montlq

٢ - وبالرغم من التركيز على القرنين الأخيرين، إلا أنه تم استدعاء ثلاثة نماذج تراثية: **أحدهم**: نموذج فقهي تأسيسي وهو كتاب السير للشيباني، **والثاني**: نموذج حضاري عمراني وهو ابن خلدون؛ **أما النموذج التراثي الثالث**: فللعامري؛ فهو وفق قراءة محققة قدمها د. أحمد عبد الحميد غراب، ووفق قراءة له من مدخل الرؤية للعالم مقدمها د. سيف الدين عبد الفتاح. ولقد تم استدعاء النماذج التراثية الثلاثة ليس من خلال قراءة في نصوص لهم لكن من خلال القراءة في نصوص عنهم، أو مقدمات تحقيقها، وساعدت هذه القراءة على بيان أمرين: كيف يحاول المستشرقون سرقة علمائنا ورموزنا وتقديم قراءات لهم قد لا تستوي مع قراءتنا لهم من منظور آخر، ومن ناحية أخرى كيف **نميز بين الفكر الفقهي وطبيعة الذي قدّمه الشيباني، وبين الفكر الحضاري العمراني الذي قدمه ابن خلدون، وبين الرؤية للعالم كما قدمها العامري.**

حيث كان إسهام « الشيباني »، وفق قراءة خدوري له، هي إسهام تأسيسي في فقه تنظيم علاقات الحرب والسلم بين المسلمين في ضوء خبرة القرن الثاني الهجري. ويبين هذا الإسهام - وفق تقدير خدوري له - سبق التراث الإسلامي في تنظيم هذا المجال قبل نحو ثمانية قرون من اقتراب جرو تيوس منه[١]. وتبين القراءة في نص العامري خصائص الرؤية الكونية للإسلام التي تنطلق أولًا من الرؤية العقدية باعتبارها رؤية عمرانية وما تتولد عنها من رؤى للوجود وللمعرفة وللقيم، والتي تبين ثانيًا خصائص الشريعة وتميزها بالثبات والقدرة على العطاء الفعّال المستمر على نحو يُبرز المعنى العمراني للشريعة، ثم تبين هذه الرؤية للعالم، من ناحية ثالثة العلاقة بين القيم والأخلاق وبين الظاهرة السياسية، كما تبين أخيرًا: كيف أن خيرية الأمة في عمرانها وفي نمائها هي خيرية منفتحة على الحضارات والثقافات الأخرى للاستفادة منها في تأسيس العمران، وفي ظل القول بفضيلة الإسلام والرد على شبهات المعاندين للإسلام وخاصة فيما يتصل بمقاصد الجهاد وسنة الاختلاف.

وكان إسهام ابن خلدون - وفق قراءة د. نادية مصطفى له انطلاقًا من مناقشة تنازع العلوم الحديثة لتراثه - هو إسهام في دراسة العلاقات بين الأمم وتواريخها من منظور حضاري (إشكالية صعود وسقوط الأمم والدول، أسباب القوة والضعف). وبذا يتضح من هذا النموذج كيف يمكن للتراث الإسلامي أن يساهم في التنظير للعلاقات الدولية

---

(١) يمكن الرجوع إلى مراجعتنا كتاب خدوري في الفصل الثاني من هذه الدراسة (المجموعة الثالثة من الأدبيات).

https://t.me/montlq

من منظور حضاري مقارنة مع المنظورات « العلمانية الحديثة » التي لا تعطي وزنًا للقيمي والحضاري.

٣ – وبقدر ما لم يكن من الممكن التركيز فقط على نماذج تراثية بالأساس – خلال تدريس هذا الجزء من المقرر – إلا أن **التمهيد بهذه النماذج التراثية الثلاثة كان ليبرز مغزى مداخل النماذج الفكرية الحديثة والمعاصرة مقارنة بهذه النماذج التراثية وعلى نحو يشرح مغزى تعدد مداخل الفكر وتنوعها، كما بيَّن كيفية التغير في وزن البعد الدولي وكيفية الاقتراب منه من مداخل متنوعة.**

ناهيك بالطبع عن أن نماذج القرنين التاسع عشر والعشرين المقدمين ليسوا إلا نماذج انتقائية، ووفق اختيارات الطلبة وبالنظر إلى عددهم (ثمانية طلاب). فضلًا عن أن هذه المرحلة الممتدة عبر قرن ونصف هي بدورها مرحلة فرعية من مرحلة الأزمة الثالثة الكبرى، أي مرحلة الهجمة الأوربية الجديدة منذ خمسة قرون؛ حيث إن هذه المرحلة الكبرى يمكن تقسيمها وفق طبيعة تطور هذه الهجمة من حيث المسارات والأدوات وحتى اكتمال الاستعمار التقليدي. ومن ثم، فإن المرحلة موضع خبرتنا التدريسية تنقسم بدورها إلى مرحلتين: مرحلة استكمال استعمار الأمة وبداية تغريبها وعلمنتها بصورة مباشرة (وتقع النماذج الفكرية الأربعة الأولى في هذه المرحلة)، ثم مرحلة الاستقلال والتجزئة في ظل الدول القومية والاستعمار الجديد والتبعية (وتقع في هذه المرحلة النماذج الأربعة الأخرى).

٤ – وحيث إنه لا يمكن في هذا الموضع تقديم قراءة مقارنة تراكمية في هذه النماذج الفكرية ولكن يمكن التوقف عند أمرين أساسيين: **أحدهما**: الإطار النظري اللازم لقراءة كل مفكر (أو النص المكتوب عنه أو بواسطته)، **وثانيهما**: محاور المقارنة بين مداخلهم وأفكارهم، ومن ثم نتائج هذه القراءة التراكمية المقارنة ومغزاها ودلالاتها بالنسبة لمشاكل الواقع المعاصر.

هذا، وتجدر الإشارة إلى أننا سنقتصر في هذا الموضع على النماذج الأربعة الأولى، كسبيل للاختصار وباعتبارها مجرد نماذج انتقائية لتوضيح المنهج، وخاصة أنه يمكن إضافة خريطة أخرى أكثر اتساعًا من نماذج هذه المرحلة أيضًا، وكذلك لأن المرحلة الراهنة (النصف الثاني من القرن العشرين) لا تكفي النماذج الأربعة المذكورة لتوضيح أبعادها؛ نظرًا لما أصاب هذه المرحلة من تعقد وتركيب لا يقارن بعصر شوامخ فكر القرن التاسع عشر وحتى النصف الأول

https://t.me/montlq

من القرن العشرين. فضلًا عن أن هذه المرحلة الراهنة لم تحز نماذجها الفكرية الاهتمام الكافي حتى الآن اللازم لرسم خريطة كاملة لها تتجاوز التركيز على الحركات السياسية الإسلامية بكل روافدها، كما لو أنها أضحت المُعبرة الوحيدة عن « الفكر السياسي الإسلامي ». هذا، وقد ناقشت الخبرة التدريسية لهذه النماذج الأربعة (المستبعدة من هذا الموضع) مدلول الإشارات السابقة، على نحو يبين أهمية مراعاة طبيعة المراحل الفرعية وتأثيرها على التغير في المسائل، وإن لم تتغير القضايا الكبرى التي تطرح إشكالية العلاقة بين الداخلي والبيني والخارجي.

٥ - وتتلخص عناصر إطار القراءة الرأسية ومحاور القراءة المقارنة الأفقية (بين النماذج الأربعة الأُول) في الآتي:

- كيفية التعبير عن حالة العلاقة مع الغرب في هذه المرحلة الخطيرة من مراحل التاريخ الإسلامي، مع الأخذ في الاعتبار طبيعة المرحلة الفرعية التي برز فيها كلٌّ من هذه النماذج، مثلًا محمد عبده: مرحلة إتمام الاحتلال وصدمة الاحتكاك المباشر مع المحتل في الربع الأخير من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، حسن البنا: حركات المقاومة الوطنية في مواجهة الاستعمار وحركات مقاومة التغريب والعلمنة خلال النصف الأول من القرن العشرين، وهكذا...

- ناهيك بالطبع عن البحث عن كيفية إدراك السياق الوطني والإقليمي المحيط مقارنة بهموم الأمة ككلٍّ: فمن محمد عبده في مصر، إلى أبي الأعلى المودودي في الهند، إلى مالك بن نبي في الجزائر، إلى أحمد أوغلو التركي... إلخ. يمكن أن نتساءل ما وزن اهتمامه بالوطني الإقليمي مقارنة بالأممي الإسلامي؟ ومن ثم طبيعة تكييف الأزمة القائمة (إشكالية العلاقة بين الوطن وبين الأمة).

- خريطة القضايا موضع الاهتمام: ومن ثم كيفية استدعاء العلاقة بين المجالات الثلاثة الرئيسية (الداخلي - البيني - الخارجي)، والأهم هو كيفية تقدير مسئولية كل من الأزمات الثلاث عن حالة الأمة في العالم؟ (إشكالية العلاقة بين الداخلي والخارجي).

- ما هي أسباب الضعف والتدهور في وضع الأمة؟ من أين بدأت؟ من الداخل أم من الخارج؟ وما أهم الأسباب الداخلية: إشكالية العلاقة بين القيمي الأخلاقي الديني وبين المادي بأبعاده المختلفة؟ (إشكالية العلاقة بين المادي وبين القيمي).

https://t.me/montlq

- ما طبيعة تصور كل منهم للحلول المقترحة كسبل استجابة للتحديات؟ (إشكالية العلاقة بين الفكر والحركة، والعلاقة بين الرؤى والبرامج والخطط).

- ما قدر المشترك بينهم فيما يتصل بالعناصر السابقة وما قدر الاختلاف ومناطقه وأسبابه؟

- كيف يمثل كل منهم مدخلًا محددًا؟ وما هو المعيار؟ الفكر الإصلاحي التربوي من الداخل، الفكر الحركي الراديكالي، الفكر الحركي التربوي والسياسي، الفكر الإصلاحي الحضاري.

- ما القدر الذي تحقق من أطروحات كل منهم، أم هل يمكن القول إن الفكر الإصلاحي والحركي بروافده المتنوعة طوال قرن ونصف لم ينجح في تحقيق أهدافه؟

- وأخيرًا: ما دلالة هذه القراءة الرأسية ثم الأفقية المقارنة بالنسبة لدراسة العلاقات الدولية من منظور حضاري؟

٦ - وتتلخص نتائج القراءة المقارنة ودلالاتها بالنسبة للعلاقات الدولية من منظور حضاري في الآتي:

- قدَّمتْ هذه النماذج الأربعة فكر استجابة لتحديات التخلف والاستعمار ولم تقدم - كما جرى وصف هذه المرحلة - فكر اليقظة أو النهضة أو الإصلاح فقط؛ حيث إن هذه التسميات بمثابة تشويه معرفي للذاكرة والإدراك، على اعتبار أن الاستعمار فقط كان هو محفز اليقظة والنهضة، في حين أن التحذيرات من الضعف الداخلي لم تكف، وقبل ذلك بقرون، أي حين لم تكن وطأة الخارجي قد بلغت مداها بعد.

- قدمت هذه النماذج الأربعة - بالرغم من اختلاف مداخلها - فقهًا حضاريًّا في التحديات والاستجابات وعلى نحو يبرز ما أضحى عليه الخارجي من تأثير متزايد، ولكن المهم هو اشتراك هذه النماذج في ثلاث قسمات مشتركة، وهي أن منظومة أسباب الأزمة تبدأ من الداخل، وتنطلق من تدهور القيمي ابتداء ودلالاته بالنسبة لتدهور المادي، ثم هناك تكامل بين الأبعاد السياسية والاقتصادية والثقافية.

بعبارة أخرى، بيّنت هذه النماذج كيف أن فكر هذه المرحلة وإن كان الخارجي يستحثه ويحفزه ويتحداه إلا أنه لا يفتأ ويبدأ من الداخل سواء في تحليل الأزمة أو اقتراح سبل علاجها، ثم يتجه نحو البيني (أي الوحدة الإسلامية) وصولًا إلى الخارج. بل إن القراءة التفصيلية

https://t.me/montlq

في فكر هذه النماذج تَبينَ أن الفكر الإسلامي لم يعد فكر الداخل فقط أو فكر علاقة السلطة بين الحاكم والمحكوم فقط؛ دون ربط بين الداخل والخارج؛ ولذا يمكن القول: إن الفكر السياسي الإسلامي قد تحرك بالتدريج حتى أضحت العلاقات الدولية تحتل فيه مكانة محورية، وذلك بعد أن كان الفكر السياسي الإسلامي (من منظور فقهي) يتمحور خلال القرون الخمسة الهجرية الأولى حول فقه الإمامة والخلافة والدولة، وحتى بدأ يتسع نطاقه بالتدريج ليفصح عن الوجه الحضاري العمراني الذي دشّنه « ابن خلدون » في تحليله للسلطة. بعبارة أخرى لم يعد « السياسي » في وصف الفكر مقصورًا على علاقات السلطة في الداخل وامتداداتها للخارج، بل أضحى يمتد إلى الروابط والعلاقة بين الجانبين، ولكن مع الحفاظ على ما يميز « منظور إسلامي » عن غيره من المنظورات حيث التعامل مع إشكالية العلاقة بين الداخل والخارج، حيث يظل الداخلي هو المنطلق سواء أكانت امتداداته الخارجية محدودة أو متسعة أو حتى في حال ارتداد هذه الامتدادات للداخل مرة أخرى. وهذا ما أسفرت عنه أهم نتائج مقارنة هذه النماذج الفكرية، وبذا لا تكون هذه المقارنة قد أفادت في بيان المسار الحضاري للفكر الإسلامي فقط ولكن كانت ذات دلالات وانعكاسات بالنسبة لفهم خصائص منظور إسلامي للعلاقات الدولية ومن أهمها العلاقة بين القيمي والواقعي، والعلاقة بين الداخلي والخارجي.

- وإلى جانب هاتين السمتين المشتركتين ودلالاتهما فيظل بين هذه النماذج اختلافات تبين كيف أن كلًّا منها يمثل مدخلًا متميزًا نظرًا لاختلاف منطلقه عن الآخرين وكيف أثّر سياق كلٍّ منهم الزمني والمكاني عليه. وتتلخص هذه الاختلافات في شرح المقولات التالية:

* الغرب في نظر أعلام الفكر الإسلامي في القرنين التاسع عشر والعشرين، لم يكن مجرد احتلال عسكري للعالم الإسلامي.

* يتوافق أعلام الفكر الإسلامي في القرنين التاسع عشر والعشرين، حول منظومة أسباب أزمة المسلمين الكبرى وحول منظومة أسباب النهوض، ويختلفون حول السبل والأولويات.

* منهاجية محمد عبده في التجديد الديني والإصلاح التربوي والتعليمي هي منهاجية سياسية أيضًا ذات صلة بالعلاقات الدولية.

https://t.me/montlq

* رؤية أبي الأعلى المودودي عن منظومة أسباب ضعف المسلمين وأثر الحضارة الغربية عليها، انعكست على رؤيته عن كيفية النهوض.

* يرتبط إدراك حسن البنا « للغرب » برؤيته عن الدولة الإسلامية وعن طبيعة الجهاد كأحد وظائفها.

* قدّم مالك بن نبي في كومنولث العالم الإسلامي رؤية عن قضية « وحدة المسلمين » باعتبارها ليست غاية كبرى فقط، ولكن باعتبارها أيضًا وسيلة نحو غايات أخرى، وذلك في ظل أوضاع المسلمين عند بداية النصف الثاني من القرن العشرين.

إن شرح هذه المقولات بالتفصيل من واقع استدعاء مضمون فكر هذه النماذج الفكرية يُبين كيف أن الفكر الإسلامي فكرٌ تعددي ذو روافد متنوعة، وإن انطلقت جميعها من المرجعية الإسلامية، وهذا التنوع الذي تقدمه هذه النماذج الأربعة ليس إلا جزء من خريطة أكثر تنوعًا وتعددًا. وهو الأمر الذي لا يمثل نقيصة بقدر ما يمثل رحابة وسعة الإسلام لكل اجتهاد، ولكن شريطة ألا يتحول هذا التنوع في الاختلاف، إلى تضاد وتصارع وسعي نحو الاستئثار بامتلاك الحقيقة أو الانفراد بتمثيل الإسلام.

فعلى سبيل المثال وليس الحصر: هل الإصلاح التربوي التعليمي كمدخل للإصلاح السياسي وكمدخل لمقاومة الاستعمار (الذي قدمه الإمام محمد عبده)، لا يسع الحركة السياسية سلميًّا أو عسكريًّا في مواجهة هذا الاستعمار وفي مواجهة الاستبداد والجاهلية (وفق طرح حسن البنا، والمودودي)؟ وهل إصلاح حال الأمة يمنع من استمرار الدعوة للإسلام والسعي لأن يعم الأرض بكل السبل؟ وهل الاستعمار الغربي يحول دون النظر إلى إيجابيات أخرى في الغرب؟

- وأخيرًا: لماذا نستدعي هذه النماذج الفكرية؟ إذا كان لهذا الاستدعاء دلالة بالنسبة لبناء منظور إسلامي للعلاقات الدولية، باعتبار أن الفكر الإسلامي من مصادر بناء هذا المنظور، كما سبق وبيّنا، إلا أنه يبقى للعملة وجه آخر متصل ليس « بالتنظير » ولكن بالنسبة « للواقع » الراهن للأمة؛ ولذا يصبح من الضروري طرح السؤال التالي: ما جدوى هذا الاستدعاء الآن في ظل خريطة مسائل الوضع الراهن، ولا أقول القضايا الكبرى، فإذا ظلت هذه المسائل قائمة ومتمثلة في مشاكل النموذج الداخلي، وفي العلاقات الإسلامية - الإسلامية بعيدًا أو قريبًا من وحدة الأمة، وفي العلاقات مع الخارج، بعيدًا أو قريبًا من الرؤية التعارفية الحضارية الإسلامية، ومع تغيُّر هذه المسائل من مرحلة إلى أخرى، فهل ما زالت مواقف

https://t.me/montlq

هذه النماذج الفكرية من المسائل الواقعية التي واجهتها تتلاءم مع ما يلزم اتخاذه من مواقف تجاه مسائل متغيرة؟ أم أنه الأجدر بالوقف عليه هو منهج التعامل مع المسائل في الخبرات والنماذج السابقة للاستفادة منه في التعامل مع المسائل المستجدة!!

وبدون التقليل من أهمية الإجابة باستدعاء خبرة الحركة السياسية للجماعات (المودودي) أو الحركة السياسية للإخوان (البنا) أو الفكر الحضاري (مالك بن نبي) يكفيني في هذا الموضع **الإجابة باستدعاء دلالة خبرة الإمام محمد عبده الإصلاحية** على النحو التالي؛ حيث قد سبقت دراستي لها بالتفصيل[١].

وفق منطلق مشروع محمد عبده ذاته وجوهره والذي يمكن وصفه - وفق المصطلحات السّيارة الآن - بأنه « مشروع تربية مدنية من منظور إسلامي »، فإن هذا المشروع لم يتحقق لعدة اعتبارات نوجزها فيما يلي:

فالإصلاح الديني لم يتحقق من خلال الربط الفاعل بالدنيوي؛ ولذا فإن هدف حفظ الدين - خوفًا من تدخل السلطة السياسية الدنيوية وتلاعبها السياسي باسم الدين، وخوفًا أيضًا من عواقب صدمة الاحتكاك المباشر بالغرب - قد آل إلى حفظ بمعنى الجمود. ومن ثم، وفي مواجهة ضغوط التحدي المزدوج من جانب الاستبداد الداخلي والخارجي على حدٍّ سواء، لم يعد بمقدور الإصلاح الديني أن يقدم طريقًا مستقلًّا وفاعلًا يقاوم هذين النمطين من الاستبداد ولو بالمناورة بأحدهما ضد الآخر.

ومن ناحية أخرى: لم يتدعّم الإسلام الحضاري، كقاعدة لإصلاح المجتمع، بقدر ما تدعم بالتدريج الإسلام السياسي.

فإذا كان جمال الدين الأفغاني قد اتهم محمد عبده بأنه مثبط للهمم، وإذا كان تيار محمد عبده وتيار مصطفى كامل قد اتهم كل منهما الآخر بعدم الوطنية، فكان هذا بمثابة بداية لمسار ممتد من الأخطاء التي وقعت فيه القوى الوطنية - باختلاف أطيافها الفكرية والسياسية - عند ممارسة السياسات واتخاذ المواقف سواء ضد الاستبداد الداخلي أو الاحتلال والتدخل الخارجي؛ ومرد هذه الأخطاء أن حركة القوى الوطنية لم تنطلق من رؤى استراتيجية تجمع كافة أنماط الجهود وفق متطلبات الإصلاح الشامل الحضاري، وليس السياسي فقط، بحيث لا يبدو جانبًا النضال الوطني على صعيد الإصلاح المجتمعي،

---

(١) تم الاقتباس من دراستي المشار لها في المتن: د. نادية محمود مصطفى، منظومة العلاقات الدولية في فكر الإمام محمد عبده دينى القوينى، مرجع سابق (ص٨٤، ٩٤).

https://t.me/montlq

وعلى صعيد النضال السياسي والعسكري كما لو كانا بديلين يستبعد أحدهما الآخر، في حين أنهما متكاملينْ متعاضدينْ يعكسان نوعًا حميدًا من توزيع الأدوار الذي تتطلبه متطلبات بناء القوة الشاملة. إلا أن هذا النمط من الاستبعاد والإقصاء المتبادل، وإن لم نقل التنافس بين الأدوار النضالية السياسية والأدوار الإصلاحية - قد ظل ممتدًّا عبر مائة عام بعد محمد عبده، سواء على صعيد التيار الإسلامي أو غيره، فنجد على صعيد التيار الإسلامي أنه تفرع إلى روافد فكرية وحركية انغمس كل منها إما في النضال السياسي، أو الإصلاح العقيدي والتربوي والمجتمعي، كما لو أن هذه المجالات منفصلة أو لا تمثل درجات متراكمة من الجهاد بمعناه الشامل، وكأنه ليس من المفترض أن تصب مخرجات كل رافد في الأخرى وتدعم بعضها البعض، بل قد تتبادل هذه الروافد الاتهامات. وبذا غاب مفهوم الإصلاح الإسلامي الشامل في مرحلة ما بعد الاستقلال تحت تأثير ظروف عديدة وحال الضعف الحضاري، ثم بالرغم من ملامح تجدد عناصر القوة المادية دون تحقيق أهداف الحرية والاستقلال.

وفي ظل تجارب النظم الحاكمة في الدول القطرية ما بعد الاستقلال برزت أبعاد الوجه الآخر للعملة، لدى التيارات الأخرى؛ سواء القومية أو اليسارية أو الليبرالية ألا وهو علو أولوية السياسي والاقتصادي (سواء ضد الغرب أو إلحاقًا به) على حساب الديني أو التربوي التعليمي والمجتمعي؛ فجميع هذه التيارات لم تعتبر الإصلاح الديني منطلقًا مناسبًا أو على الأقل حصرته في نطاق ضيق - لا يتعدى حدود الفرد - إن لم تكن قد استبعدته على الإطلاق على اعتبار أن توظيف الدين اجتماعيًّا وسياسيًّا هو مصدر التخلف والاستبداد.

ولذا، فإن محصلة العمل الوطني - الذي شاركت فيه تيارات متنوعة تتنازع مرجعياتها بعضها البعض - عبر مائة عام لم يقد إلى تنمية شاملة أو حرية أو تحرير واستقلال كاملين. وكان هذا الوضع محصلة كل من المشروع الفكري والمشروع السياسي.

فعلى المستوى الفكري، فإن هذا العمل الوطني لم ينطلق من استراتيجية كلية توظف الأدوار المتكاملة بين النضالي والجهادي والإصلاحي المجتمعي، في حين تتمثل أهم عوائق التنمية والديمقراطية والاستقلال في عدم وجود رضاء من الجماعة الوطنية على توجه أو مقصد أساسي للأمة (وأن يجمع في طياته مرجعيات متنوعة).

أما على مستوى المشروع السياسي، فإن المحطات المفصلية في تاريخ النصف

https://t.me/montlq

الثاني من القرن العشرين - تبين أنها لم تكن إلا مجرد مغامرات عسكرية أو سياسية قام بها قادة أو زعماء، بدون حسابات مصلحة رشيدة، وكانت أقرب إلى الهَبات غير المدروسة، والتي وإن ادّعت مقاومة الاستبداد والاستعمار في صوره الجديدة إلا أنها لم تكن إلا نمطًا جديدًا من الاستبداد والاستعمار المحلي الذي فشل بالطبع في تجديد قوة الأمة الأصيلة، أي تجديد مواردها وفكرها في آنٍ واحد وفي ظل مرجعية أصيلة وعملية تجديدية في نطاق ثوابت هذه المرجعية وبتفاعل رشيد حضاري ولا إلحاق حضاري.

إن مآل خبرة المائة عام هذه لتؤكد على أمور ثلاثة؛ وهي أن الإصلاح التربوي الديني والإصلاح السياسي وجهان لعملة واحدة، إن جهود الإصلاح الحقيقية لا تحوز رعاية المحتل أو قوى التدخل الخارجية، وكذلك قوى الاستبداد الداخلي، وإن مصالح هذه القوى لا تستقيم ودور فاعل للمكون الديني في عمليات الإصلاح. ونشير بهذا الصدد إلى طرحٍ للمستشار البشري يرى أن في ظل الوجود العسكري للاحتلال لا بد وأن يختل معه ميزان الأخذ من الوافد على حساب الأصيل؛ ولذا فإن الموجة التجديدية الثانية وتحدياتها موجة « محمد عبده » وغيره إلى الموجة التجديدية الثالثة (في بداية عشرينيات القرن العشرين، أي بعد ما يقرب من نصف القرن على الاحتلال) واجهت تحديات تبين نتائج اختلال ميزان الإصلاح - في ظل الاحتلال العسكري - حيث لم تعد التكوينات المتأثرة بالفكر الغربي مقصورة على النخب؛ بل أصبحت تتسع وتنمو بسبب نظام التعليم الحديث الذي فصل علوم الدنيا عن علوم الدين.

بعبارة أخرى، فإن مسار خبرة الإصلاح الإسلامي بعد صدمة الحملة الفرنسية، مرورًا بالبعوث إلى الخارج والمدارس التبشيرية وصولًا إلى الاحتلال وما بعده، ومن ثم نتائج هذه الخبرة المحدودة حتى الآن - لتبين كما يرى البعض فقدان الميزان الإسلامي العصري للتعامل مع التيارات الحضارية الوافدة لتأخذ طابعًا إسلاميًّا قوميًّا مميزًا. فهذه هي الإشكالية التي تصدى لها الإمام منذ مائة عام، ولكن لم ينجح ورثة مشروعه في تحقيقها . مما يدفع السؤال: لماذا؟

ولهذا كله، برزت الملامح التالية بصورة تدريجية متصاعدة عبر القرن:

- علو السياسي على حساب التربوي والعلمي.

- استيراد نماذج التربية والتعليم جاهزة باسم الانفتاح والتفاعل والاستفادة من

https://t.me/montlq

خبرة الآخرين، وبانفصال كامل عن الدين مما كرّس فجوة العلاقة بين العلوم الدنيوية والعلوم الإسلامية.

- سيادة عناصر القوة الشكلية الخطابية في ظل استبداد الدولة المركزية بعد الاستقلال، وهي التي ورثت ممارسات القصور الملكية المستبدة وسلطة الاحتلال، وجففت منابع الإرادة والعقل والوجدان، فتكررت خبرة محمد علي في التحديث التي أدانها محمد عبده لعدوانها على ما يتصل بالإنسان شخصية وإرادة وعقلًا.

- تصاعد تنازع المرجعيات لحساب الوافد الذي تمكن من جراء الضعف المادي، وما فتئ يستغل تفوقه المادي لتحقيق غلبه دينية وثقافية .

- قطرية الحلول واجتزاؤها من إطار الأمة.

بعبارة أخرى؛ كان مجمل منظومة فكر وحركة الإمام محمد عبده كما يتضح من فكره عن الإصلاح الديني وعن ضوابط العلاقة مع الغرب، ومن رؤيته عن الأمة الإسلامية وحقائق العلاقة بين شعوبها وحكامها - **يُبرز أنه كان يريد إصلاح النموذج الحضاري الإسلامي وعدم استبداله**؛ فلقد كان يريد إحياء وإنهاض الأمة الإسلامية من منطلق تجديد ذاتي وتفاعل حضاري منفتح على العالم في نفس الوقت، كان يريد استدعاء الفهم العقلاني للإسلام وتحريره ممن خطفوه باسم الحفاظ عليه، أي الذين من فرط خوفهم على الإسلام قد فرطوا في سنن اللَّه، أي مقتضيات جعله قوة دافعة ومحركة للأمة من أجل النهوض ومن أجل الشهود. فلقد كان هو الإمام الذي أدرك ما وصل إليه حال الأمم الأخرى من نهوض، فأراد أن يأخذ بيد أمته من داخل أسوارها وبإطارها المرجعي الإسلامي؛ لتلحق بهذه الأمم الأخرى، ومن خلال تفاعل حضاري واعٍ تحدده سنن اللَّه أيضًا في الاجتماع البشري والعمراني إلا أن المآل عبر قرن لم يحقق للإمام مرامه.

ومن ثم، وبعد أكثر من مائة عام من رحيل الإمام محمد عبده، فإن واقعنا المعاصر يتسم بالتعقيد والتشابك الكبير بين الداخلي والخارجي، بين الثقافي والسياسي، بين الديني - التربوي - التعليمي وبين السياسي، وعلى نحو أبرز وبقوة الآن وأكثر من أوقات سابقة - **حديث الإصلاح**، الذى بيّن وبطريقة أكثر ظهورًا إشكالية العلاقة بين الديني والسياسي سواء **الداخلي أو الخارجي** (تجديد الخطاب الديني بين دوافع ومبررات ومجالات الداخل والخارج) وكذلك العلاقة بين التربوي - التعليمي والسياسي الداخلي (التربية المدنية كشرط أو كداعم للتحول الديمقراطي)، وأخيرًا: العلاقة بين أنماط التفاعل

https://t.me/montlq

الحضاري (حوارًا أو صراعًا من أجل التجديد الذاتي أو الإلحاق والتبعية الحضارية) وبين آفاق الاستقلال وبناء منظومة القوة الشاملة؛ حيث أضحى حوار الثقافات أو صراعها في صميم الفعل السياسي داخليًّا وخارجيًّا.

بعبارة أخرى، أضحت قضية الإصلاح في قلب قضايا العلاقات الدولية الراهنة للأمة الإسلامية، أي في قلب المتطلبات الداخلية لإحياء الأمة والخارجية النابعة من صميم وضعها في النظام العالمي وعلاقاتها مع نظمه الفرعية ناهيك بالطبع عن نظامه السائد (في ظل الهيمنة الأمريكية) ومهما بدا لنا من بروز البعد العسكري في الحرب العالمية على الإرهاب التي تقودها الولايات المتحدة الأمريكية وحلفاؤها، ومهما بدا لنا أيضًا من ظهور البعد العسكري في نمط جديد هو الأعمال الإرهابية أحيانًا وأعمال المقاومة ضد الاحتلال والهيمنة أحيانًا أخرى لمواجهة مشاريع الهيمنة الأمريكية الصهيونية ليس على العالم العربي والإسلامي فقط ولكن العالم برمته، فإن البعد الديني الثقافي الفكري، التربوي والتعليمي يحوز أولويته أيضًا باعتباره دافعًا أو مبررًا أو أداة سواء للهيمنة أو لمقاومتها .

ومن ناحية أخرى، وإن بدا لنا أننا نتكلم عن دول عربية ومستقلة (لا تُضاهي حالة الاحتلال منذ مائة عام)، إلا أننا في الواقع نعايش حالة احتلال عسكري جديد وحالة استعمار في مرحلة ما بعد الاستعمار الجديد، وفي ظل وضع فكري وثقافي مجتمعي ليس أقل تأزمًا مما كان قائمًا منذ مائة عام، حقيقة زادت المؤشرات الكمية عن التعليم والصحة... وغيرها من مؤشرات « التحديث » إلا أن الأثر على مضمون فكر وعقل ووجدان الأمة كان واهيًا، بدليل تقلص علامات إرادة الفعل القوية المعارضة والمناهضة للاحتلال الداخلي والهيمنة الخارجية والتي كان يجب أن تترجم نفسها في حركة واسعة على صعيد الشعوب وليس صعيد النخب فقط.

ولذا، ومع صعود ملامح النضال السياسي والجهاد العسكري في أماكن متفرقة من الأمة ترتفع أيضًا من جديد ملامح للنضال الإصلاحي الديني - الثقافي - التربوي التعليمي، وبذا ألا يمكن القول إن الدلالة التاريخية لعصر محمد عبده تتكرر - من جديد - بعد مائة عام ولكن في ظل سياقات وطنية وإقليمية وعالمية مختلفة؟ وهذه السياقات وإن أفرزت تحديات متجددة إلا أنها تظل تعكس ثبات المضامين في ظل أشكال متغيرة. فها نحن الآن نعايش تدخل أجنبي متزايدًا باسم حماية الأقليات وحقوق

https://t.me/montlq

الإنسان والديمقراطية، وهو في الواقع من أجل مصالح استراتيجية كبرى، خطاب ديني مأزوم كجزء من أزمة مجتمعية وسياسية شاملة في ظل استماتة النظم القائمة للبقاء باسم مسئولية الإصلاح، تجريم مقاومة الاحتلال والاستيطان والاعتداء على الإسلام ورموزه باسم محاربة الإرهاب، تفكيك كل رابطة من روابط الانتماء والتماسك الداخلي الإقليمي عبر أرجاء الأمة على نحو يشيع مخاطر التجزئة على مستوى الوطن الواحد أو الدولة الواحدة...

ولهذا كله تبدو أهمية إعادة قراءة منظومة فكر وحركة الإمام للتذكرة والعبرة والنصح، في سبيل استراتيجية شاملة، ليس للنهضة أو الإحياء أو التجديد، ولكن ربما لأمر جلل أكبر من هذا هو **حفظ الأمة**، ليس بتجميدها **ولكن بحفظ بقائها حتى يتيسر نماؤها**؛ ذلك لأن الأمة تتعرض لعملية إفناء منظمة يشارك فيها الداخل والخارج على حدٍّ سواء؛ **ولذا أتساءل**: لماذا لا يحظى الداعون إلى الإصلاح الديني والتربوي والتعليمي، من منظور حضاري، باهتمام بمثل ما حظي به « المدعوون » بالإرهابيين من جانب « الاحتلال الداخلي » أي سلطة الاستبداد من الداخل، وسلطة الهيمنة الخارجية.

فإن إصلاح الأمة لن يتحقق بإصلاح سياسي أو اقتصادي فقط، ولكن بإصلاح مجتمعي شامل، في قلبه الإصلاح الديني والتعليمي - كما شخّص محمد عبده - مقتضيات الحاجة إليه وسبل تحقيقه. فهل يتيسر ذلك الآن؟ أم هو ضرب من المثالية أو القيمية التي لا تظفر من النظر بالقدر الذي تظفر به الواقعية البراجماتية المادية؟ تلك التي لا ولن تقود بمفردها سواء من جانب النظم أو القوى المعارضة (الإسلامية وغيرها) لإصلاح رشيد وجذري، بقدر ما ستقوم ببعض الأعمال « الترقيعية » التي لن تغني من جوع.

- ولكن كيف لجوهر الإصلاح - الذي قدّمه الإمام - أي الإصلاح كشرط لفاعلية النضال السياسي الرشيد والجهاد العسكري المثمر - وليس كبديل لهما - كيف له أن يتحقق في ظل احتلال عسكري أمريكي واحتلال ثقافي وتعليمي أمريكي في آن واحد، وهو الاحتلال المزدوج الذي يتحالف سرًّا وعلانية مع نظم قائمة باسم الإصلاح (المجتمعي) والتحول الديمقراطي (النظام السياسي)؟

- إن هذا النمط من الإصلاح، لا يمكن أن يتم بتعاون مع سلطة الاحتلال (حتى لا نكرر خطأ الإمام) ولن تقوم به النظم القائمة - طوعًا واختيارًا - لأن في إثماره الإيجابي نهاية لتسلطها، كما أنه ليس بديلًا عن المقاومة المسلحة الرشيدة التي لا تنزلق إلى مزالق

https://t.me/montlq

العنف العسكري غير الشرعي وغير الإنساني، ولكنهما سبيلان متكاملان يجب أن يصب كلٌّ منهما في الآخر، وألا يظلا متوازيين بلا لقاء أو تقاطع؛ ولذا، فإن عملية الإصلاح المطلوبة المجتمعية الشاملة، ليست مهمة الحكومات والقادة السياسيين والحزبيين فقط، ولكنها أساسًا وابتداء مَهمة قادة الفكر والمجتمع الأهلي بمؤسساته المختلفة. وليس باعتبارها في صراع مع الدولة (وفق المنظور الواقعي عن وظيفة المجتمع المدني ودوره)، ولكن باعتبارها ذوات دور موازٍ لدور النظم والمؤسسات الرسمية ووظائفها. فمهما استمسكت هذه النظم بالبقاء والاستمرار مدعيةً أنها قادرة على الإصلاح، ومهما كانت درجة خضوعها لتدخلات وضغوط خارجية باسم الإصلاح أيضًا - فإن خبرة المائة عام المنصرمة لتبين أمرين يجب التمسك بهما:

- أنه لا إصلاح رشيد في ظل سلطة احتلال أو في ظل نظام قاد إلى الفساد والتدهور وما زال يتمسك بقدرته على الإصلاح، بل إنه لا إصلاح رشيد يكون مصدره سلطة احتلال أو سلطة استبداد كما لا يمكن تصور إمكانية إجراء إصلاح ديني - تربوي رشيد في ظل غياب إصلاح سياسي داخلي واستقلال فعلي. ويزداد هذا الأمر إلحاحًا مع اتجاه التدخل الخارجي - الصريح والضمني - إلى المطالبة بإصلاح ديني وإصلاح تعليمي وثقافي، وهو إصلاح ذو أهداف ومضامين يستجيب لتصورات الغرب عما يجب أن تكون عليه مجتمعاتنا، ويتم طرح أهداف هذا الإصلاح ومضامينه والسعي إلى فرضها في ظل أوضاع لا تعبر عن تفاعل حضاري مع الغرب - كما كان يطمح محمد عبده - ولكن عن حالة من الإلحاق الحضاري، بل والاستلاب الحضاري.

- وأنه لا إصلاح رشيد يكون منقطعًا عن المرجعية الإسلامية للأمة فبقدر ما يمكن أن تصبح هذه المرجعية مصدرًا لقوة تعبوية من أجل العمران ومقاومة الاستبداد والفساد بقدر ما هناك حاجة ماسة وضرورية لصياغة مشروع حضاري محدد الأبعاد والسياسات والإجراءات، يستجيب لمتطلبات تجديد الدنيا بالدين، بعد أن ثبتَ عبر أكثر من مائتي عام فشل محاولات التجديد بانقطاعٍ عن الدين.

إذن، ألا يمكن - في ضوء كل ما سبق - أن نتساءل ما دوافع وما مبررات كل الاتجاهات الفكرية والسياسية الرئيسة من ذلك الاحتفال بذكرى مرور مائة عام على رحيل الإمام محمد عبده؟ ولهذا، أعود وأقول: لماذا احتفلنا بالإمام بعد مائة عام، هل يحتفي به الليبراليون والعلمانيون ليُذَكّروا الإسلاميين أن الإمام قد أعلى من صوت العقل

https://t.me/montlq

وقد دعا للفصل بين الدين والسياسة وأنه قال إن السلطة في الإسلام هي سلطة مدنية، وذلك في وقت تتردد فيه وبقوة مقولات تحديث الإسلام، الإسلام المدني، الإسلام العلماني...؟ وما فائدة تراث الإمام بالنسبة لهذا التيار؟ هل مزيد من الإبعاد والتقييد لدور الإسلاميين في هذه المرحلة الانتقالية من التحولات الاجتماعية والسياسية، التي تفصح عن مرحلة جديدة من الصحوة الإسلامية المعاصرة، أي الصحوة السياسية، وليس الدينية - المجتمعية - الاقتصادية فقط - على اعتبار أن القوى الإسلامية، سواء المحجوبة أو الظاهرة - تلعب دورًا فاعلًا بين قوى الحراك السياسي والمجتمعي الآن في عدة دول إسلامية؟

أم هل يحتفي به الوطنيون ليذكروا بعواقب التعاون مع سلطة الاحتلال - مهما كانت المبررات والدوافع لمواجهة الاستبداد السياسي أو الجمود الديني التقليدي - أم هل يحتفي به الإسلاميون ليُذكِّروا بأهمية الإصلاح الديني وأهمية المرجعية الإسلامية كمنطلق أساسي من منطلقات التغيير والنهوض بحال الأمة الإسلامية، على اعتبار أن الخطأ ليس في المرجعية ذاتها، بقدر ما أن المسئولية تقع على نمط فهم المسلمين لها واجتهادهم انطلاقًا منها في ظل متطلبات العصر؟ أم ليذكروا أيضًا بأن مسار خبرة المائة عام الماضية التي انحرف فيها مسار « الإصلاح الرسمي » عن متطلبات تفعيل دور الدين في المجتمع والسياسة، متجه نحو ما يسميه البعض « تأميم السياسة للدين » في مقابل المصطلح الغربي عن النطاق الخاص الذي يجب أن يظل الدين تابعًا فيه لا يخرج منه إلى النطاق العام حتى لا ينال - وفق هذا الاتجاه - من مقتضيات المواطنة؟ أم ليذكروا أيضًا بما أضحى عليه دور الأزهر وقادته وهو دور للحفاظ على الوضع القائم، وأنه قد آن الأوان لدورٍ إصلاحيٍّ لا بد وأن يتعدى نطاق إصلاح الأزهر ومؤسسات الأمة إلى بعث الحياة في المجتمع والأمة، وفي مواجهة التخلف، وفي مواجهة الاستبداد، وفي مواجهة التجزئة وفي مواجهة التدخل الخارجي وما بعد الاستعمار (أي الاستعمار في مرحلة ما بعد الاستقلال وما بعد الاستعمار الجديد). فلقد آن الأوان في ظل « أيديولوجية » تجديد الخطاب الديني الذائعة الصيت منذ (٩/ ١١/ ٢٠٠١م) أن يتحقق هذا التجديد ليس لمجرد مكافحة الإرهاب وفق المواصفات الأمريكية، ولكن للعمران ومقاومة الاستبداد وفق مواصفات احتياجاتنا الوطنية.

فهذه هي نتائج القراءة لدور الإصلاح الديني الذي أراده الإمام، فهذا الإصلاح الذي

https://t.me/montlq

يكون منطلقًا وأساسًا وقاعدة لإصلاح تربوي وتعليمي شامل - تكمن فيه حلول مشاكل قابلية الأمة للاستعمار والاستبداد والتخلف والتجزئة، فهذه المشاكل من قبيل العرض وليس من الأصل، إنه الإصلاح الديني اللازم لتربية مدنية من منظور إسلامي ما أحوجنا إليها، وتتفق عليها كل الاتجاهات (وإن اختلفت بالطبع حول درجة وطبيعة موضع الدين منها) وحول علاقتها بالإصلاح السياسي (شرط مسبق أو عملية موازية أو متقاطعة).

مما يصل بنا للقول: إن ميزان المشروعات الإصلاحية والحكم عليها في تاريخ الأمة ليس بالأمر السهل وخاصة في ظل مراحل التأزم؛ فإن الالتباس الراهن حول محمد عبده كان ناجمًا عن عدم تقديم إجابات حاسمة طوال قرن من خبرة الأمة، عن أهم الإشكاليات التي تواجه عملية نهضتها وتجديد قوتها ألا وهي: هل يمكن الفصل بين الإصلاحي الفكري والنضالي السياسي والعسكري، وهل يمكن للإصلاح أن يتم في ظل وطأة الاستبداد الداخلي والخارجي؟

ولذا وجب علينا الآن أن نتعلم طرح الأسئلة الصحيحة وتقديم الإجابات الشافية التي تحدد الأولويات من حيث مناط الحركة المطلوبة، والتي تأخذ في الاعتبار أهمية التمييز بين السياقات المحيطة وبين المآلات بعد فترة لاحقة، كما تولي الأهمية للفارق بين دلالة الجزئي والكلي.

إن الدراسة المشار لها هنا (العلاقات الدولية للأمة الإسلامية في منظومة فكر الإمام وحركته) - نأمل أن تكون منوالًا ننسج عليه لدراسة نماذج أخرى من الفكر السياسي للعلاقات الدولية في الإسلام، بحيث نزيل دراسة كلِّ نموذجٍ من نماذج هذا الفكر (في عصوره المتتالية ومناطقه المتنوعة عبر الأمة) نزيلها بمجموعة الإشكالات التي لم تقدم لها إجابات شافية ولم يتم تخطيط تنفيذها بفعالية طوال قرنين من عمر الأمة، هما قرنا الأزمة الحديثة التي وصلت إلى حدٍّ دَفَعَ البعض للقول: هل نعلن موت الأمة، أم كيف يكون الإصلاح ممكنًا والأمة على حافة الهاوية؟

ب - منظومات المفاهيم والجذور الفكرية للأبعاد النظرية لدراسة العلاقات الدولية من منظور إسلامي:

وفي الجزء الثاني من المقرر عن خصائص منظور إسلامي لدراسة علم العلاقات الدولية - يقفز الفكر الإسلامي حول العلاقات الدولية مرة أخرى ولكن في رداء آخر، أو على مستوى آخر: وهو المفاهيم، وهي مدخل آخر من مداخل دراسة الفكر. وتختلف

https://t.me/montlq

أهداف دراستها في مجال الفكر الإسلامي عنها في مجال العلاقات الدولية.

وبالطبع فإن ساحة دراسات الفكر الإسلامي المعاصر مليئة بالدراسات عن وفي المفاهيم المتصلة، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة بالعلاقات الدولية (وقد سبق التنويه إلى هذا المعيار لتصنيف المفاهيم)، وتمثل هذه الدراسات مصدرًا أساسيًّا من مصادر متخصص العلاقات الدولية الباحث في الجذور الفكرية لمفاهيم تخصصه. ناهيك بالطبع عن أن دراسة النماذج الفكرية تكون مصدرًا آخر لتأصيل المفاهيم.

وبدون تكرار ما سبقت الإشارة إليه عن المفاهيم في مكونات إطار نظري لدراسة الفكر الإسلامي الدولي، فنكتفي هنا بالإشارة إلى أن اختيار الطلاب (موضوع التكليف الثاني) قد تم في نطاق ثلاث مجموعات، بحيث يختار الطالب من مجموعة واحدة مفهومين فقط. وكل من هذه المجموعات الثلاثة تقدم منظومة مفاهيم متصلة بأحد أبعاد دراسة العلاقات الدولية (المحرك، الفواعل، العمليات)، **وهذه المجموعات الثلاث هي:**

المجموعة الأولى: الأمة، الدولة الإسلامية، العالم الإسلامي، الدولة القومية، النظام الدولي، السياسة الخارجية، النظام العالمي، الجماعة العالمية...

المجموعة الثانية: الدعوة، الجهاد، القوة، الحرب، السلام، الصراع، التدافع، العالمية، العولمة، الاعتماد المتبادل...

المجموعة الثالثة: الإنسانية، التعددية والتنوع، التعارف، الحوار، العمران، التداول الحضاري...

ولقد اختار ستة طلاب الثنائيات التالية من المفاهيم: الدعوة – الجهاد، الحرب – السلام، الدولة الإسلامية – الدولة القومية، الأمة الإسلامية – العالم الإسلامي، التداول الحضاري – التدافع الحضاري، التنوع الحضاري – الحوار.

وكان على الطالب عند إعداد المفهوم مراعاة **استيفاء الآتي:**

أ/ ١ – حالة المفهوم: قدر ونمط الجدال حوله وملامح هذا الجدال بين الاتجاهات المتنوعة سواء عربية وإسلامية، أو استشراقية.

أ/ ٢ – أسباب هذه الحالة القائمة التي تحيط بالمفهوم، وخاصة في ضوء الوضع الراهن للعالم الإسلامي في النظام الدولي.

أ/ ٣ – دواعي المشاركة – من رؤية إسلامية بنائية وليس اعتذارية أو تبريرية – في

https://t.me/montlq

تقديم العلماء والمفكرين رؤى لهذا المفهوم، سواء على مستوى التنظير أو مستوى الفكر، أو الحركة.

ب/ ١ - المفهوم في: اللغة، والأصول والفقه، والفكر أو النظرية الحديثة وفق تقديم مصادر متنوعة له: عربية إسلامية أو استشراقية.

ب/ ٢ - نماذج تاريخية عن ممارسات تتصل بهذا المفهوم.

ب/ ٣ - نماذج راهنة عن ممارسات تستدعي هذا المفهوم وتتصل به.

جـ - كيف يُكوِّن الطالب موقفه الفكري من هذا المفهوم - في ضوء كل ما سبق - أي كيف يقدِّم أو يتحدث عنه على صعيد حوار أكاديمي أو حوار فكري أو حوار سياسي يستدعي هذا المفهوم؟

وعلى هذا النحو، كان « التعريف بالمفهوم » حلقة وسط بين النماذج الفكرية وبين الاقتراب من قضايا دولية معاصرة من رؤى مقارنة.

جـ - تشغيل المنظور الإسلامي للعلاقات الدولية: نحو رؤية (أو رؤى إسلامية) للقضايا العالمية المعاصرة:

إن الحديث عن مصادر تأسيس ومصادر بناء منظور إسلامي، وعن خصائص هذا المنظور - ليست غاية في حدِّ ذاتها بقدر ما هي وسيلة للنظر من خلاله في الأوضاع والقضايا العالمية لتقديم رؤية (أو رؤى) إسلامية عن أسباب هذه الأوضاع وعن كيفية إدارتها وكيفية تغيرها.

وفي مقرر عن العلاقات الدولية من منظور إسلامي في برنامج ماجستير السياسة العامة في الإسلام - كان تفعيل وتشغيل هذا المنظور ضرورة لازمة؛ ذلك لأن السياسات العامة في العالم الإسلامي تتصل بقضايا داخلية أضحت ذات أبعاد دولية شديدة الوضوح، بقدر ما تتصل أيضًا بقضايا عالمية معاصرة شديدة الاتصال بدورها بأوضاع العالم الإسلامي الداخلية، ومن ثم فإن هذا التشغيل إنما ينقل اهتماماتنا من المجال المعرفي والنظري والفكري إلى المجال العملي على أكثر من مستوى. **بعبارة أخرى**، تصبح السياسات العامة هي حلقة الوصل بين المشروعات الفكرية وبين تنزيلها على الواقع بصورة عملية وتطبيقية. ومن ثم، كان محور الجزء الثالث من المقرر هو رسم خريطة القضايا العالمية وذات الصلة بالدول الإسلامية.

https://t.me/montlq

وتمثل هذه القضايا بأبعادها الداخلية والخارجية المتشابكة جوهر اهتمام مفكري الأمة في مرحلة ما بعد الحرب الباردة والعولمة وعليه، فإن الاقتراب منها يكون باستدعاء الفكر الإسلامي المعاصر، ويمثل مرحلة من المراحل الفرعية لدراسة تطور العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي، وهي المرحلة الراهنة في ظل العولمة. وتتسم خريطة هذا الفكر بالتعقيد والتداخل لأكثر من اعتبار من أهمها:

لم يعد الداخلي داخليًّا محضًا، ولم يعد الخارجي خارجيًّا محضًا، وتهاوت الحدود بينهما واخترق الخارجي - بكثافة وعمق وامتداد غير مسبوقين - الداخلي والبيني تاركًا تقاليد الفكر الإسلامي في ورطة شديدة، كيف تكون البداية من الداخل تشخيصًا وتفسيرًا وعلاجًا، وقد أضحى الداخل مستباحًا على هذا النحو وأضحى الخارج بهذا الثقل وبهذه الوطأة؟

بعبارة أخرى، هذه القضايا تولدت من رحم المجالات الكبرى الثلاثة في تداخلاتها، ولكن وصلت إلى حالة كبيرة من التعقد والتركيب في ظل العولمة والهيمنة الأمريكية والصهيونية، وأصبحت تمثل تحديًا ومحفزًا للفكر الإسلامي المعاصر على نحو يُبين كم تطور مضمون هذا الفكر. ومن ناحية أخرى، أضحى للسياسات العامة تجاه القضايا الداخلية أبعاد دولية شديدة التأثير، فضلًا بالطبع عن أن السياسات العامة تجاه الخارج هي بدورها شديدة التأثر بالداخل. وإذا كان الداخل هو مجتمعات ونظم مسلمة، ولا أقول كلها ذات رؤية إسلامية، فيصبح الحوار والجدال بين هذه الرؤية وغيرها من الرؤى في المجتمع والنظم إنما تقع في صميم عملية صنع السياسات العامة واتخاذ قراراتها ورسم خططها وبرامج تنفيذها. **ومن ثم فإن فهم أبعاد هذه الرؤية الإسلامية وموضعها ووزنها مقارنة بغيرها من الرؤى في إعداد السياسات العامة وتنفيذها - يكون بمثابة الخطوة الأولى في تفعيل وتشغيل رؤية إسلامية للعلاقات الدولية، على أن تليها خطوات أخرى تتصل بصياغة استراتيجية عمل للقوى الإسلامية متنوعة الروافد في نطاق مشروع حضاري إسلامي معاصر. وبقدر أن هذا المشروع لن يكون داخليًّا فقط بقدر ما لا يمكن أن يقتصر على مجرد الأفكار والمبادئ والقواعد الكبرى، فهذه من أسس المنهج والمرجعية ولا تتغير بنفس قدر تغير فقه واقع المسائل ذاتها وتفاصيلها.** وهو الأمر الذي يفرض أن يكون للمشروع الحضاري الإسلامي مستويان **أحدهما:** جاهز ومتوافر من واقع تراكم الأفكار الرشيدة والأصيلة لأجيال من رموزنا وشوامخنا عبر القرنين الأخيرين، **والمستوى الثاني:** المتصل ببرامج التنفيذ هو المتغير،

https://t.me/montlq

وهو أيضًا المفتقد في خبرة القرون السابقة أو على الأقل المفتقدة دراسته في هذه الخبرات بفرض وجوده.

ومن ناحية أخرى، فإن هدف هذا الجزء من الدراسة، المتصل بالجانب العملي هو بيان أن منظور إسلامي للعلاقات الدولية، ليس تاريخًا، وليس مثالية، وليس مقصورًا على مشاكل المسلمين فقط، وليس مقصورًا على قضايا دينية وأخلاقية أو على أكثر تقدير مجتمعية، ولكنه يتصل بقضايا: السياسة، والاقتصاد، والإعلام، و... ومن ثم، فهو يفرز رؤى قادرة على التشخيص والتفسير والتحليل وتدبر سبل التغيير ووجهتها.

في ضوء كل ما سبق، فقد تركزت الخبرة التدريسية لهذا الجزء من المقرر في ثلاث خطوات قام عليها الطلاب - وكتطبيق لاستراتيجية التعلم الذاتي - من خلال عرض قراءات والمناقشة وإعداد دراسات حالة:

الخطوة الأولى: شرح خصائص النظام الدولي المحيط وموضع العالم الإسلامي كجزء منه، في ظل التفاعل بين العولمة وهيمنة الاستراتيجية الأمريكية.

وآثار هذا التفاعل على نمط التحديات التي يواجهها المسلمون، وخاصة من حيث اختراق الخارجي للداخلي ومن حيث بروز الأبعاد الدينية والثقافية والحضارية في قلب هذه التحديات وباندماج واضح مع الأبعاد الأخرى للتحديات السياسية والاقتصادية والعسكرية[1].

الخطوة الثانية: رسم خريطة القضايا العالمية التي تقع في صميم السياسات العامة في العالم الإسلامي، سواء الداخلية منها أو الخارجية.

وكما سبق القول فإن هذه القضايا وغيرها على الأجندة العالمية أضحت قضايا ذات أبعاد خارجية ودولية ملحوظة لا يمكن فكها عن أبعادها الداخلية، وعلى نحو لا بد وأن يؤثر على صنع السياسات العامة تجاهها، بل ويؤثر في نمط تنفيذها. ناهيك بالطبع عن قضايا خارجية بالأساس وذات أبعاد داخلية بدورها.

---

(١) تم عرض ومناقشة الدراسة التالية:

د. نادية محمود مصطفى، تحديات العولمة والأبعاد الثقافية والحضارية (رؤية إسلامية)، في: مجموعة باحثين، مستقبل الإسلام، دمشق: دار الفكر العربي (٢٠٠٤م)، وكذلك جرت إحالة الطلبة - في حالة الرغبة في مزيد من الاطلاع - إلى القراءات المقترحة المتصلة في مخطط مقرر العلاقات الدولية من منظور إسلامي، برنامج ماجستير السياسة العامة في الإسلام، كلية الدراسات الإسلامية، مؤسسة قطر (ص٢٥).

https://t.me/montlq

ومن هنا، فإن رسم خريطة هذه القضايا هو خطوة منهاجية مهمة، وليس مجرد خطوة شكلية، بل إن أجندة هذه القضايا في حد ذاتها هي اختيار منهجي يعبر في حد ذاته عن رؤية.

ومن ثم، فإن البحث في دلالات هذه القضايا بالنسبة للسياسات العامة في ضوء رؤية إسلامية لهذه القضايا الدولية - لهو الخطوة المكملة الثانية. وهي خطوة لا بد وأن تحفز الطاقة الإبداعية لدى الطلاب.

ومع ذلك فسيظل السؤال التالي قائمًا: هل يمكن لرؤية إسلامية تجاه هذه القضايا باعتبارها قضايا دولية، بل وعالمية - أن تسهم في ترشيد هذا الصنع وهذا التنفيذ، على اعتبار أن لكل سياسة عامة بيئة ثقافية تنبع منها محددات صنع وتنفيذ هذه السياسة؟

ومكونات هذه الخريطة كالتالي:

قضايا الإصلاح والتغيير وبناء الأمن الإنساني، قضايا التنمية وبناء القوة والأمن الاقتصادي، قضايا بناء القوة والأمن العسكري، قضايا الدائرة الإسلامية في السياسة الخارجية سواء للدول الإسلامية أو الدول الكبرى، قضايا العلاقات البينية الإسلامية وعبر الحضاري، الصراعات الإقليمية وعبر الإقليمية في العالم الإسلامي، وقضايا المسلمين في الغرب، قضايا الحوار والتعارف الحضاري البيني، قضايا إصلاح النظام العالمي (ليكون بدوره أكثر ديمقراطية وعدالة). ومن الملاحظ أن هذه القضايا تنقسم بين المجالات الثلاثة الكبرى (الداخلي، البيني، الخارجي)، كما أنها تجمع بين عالم الأحداث وعالم الأفكار وعالم المؤسسات وعالم الرموز.

ومما لا شك فيه، أن كلَّ بندٍ من بنود هذه الخريطة يتضمن شبكة من المسائل. فعلى سبيل المثال من مسائل الإصلاح والتغيير ما يلي: تجديد الخطاب الديني والتعليم الديني، حقوق المرأة، حقوق الإنسان، التربية المدنية، تفعيل المجتمع المدني، المواطنة... وجميعها موضوعات من أجل الديموقراطية والحوكمة. وجميعها، وإن بدت داخلية، فهي في صميم التفاعلات الدولية والعالمية المعاصرة. كما أنها وإن بدت ثقافية اجتماعية، فهي في صميم السياسات.

هذا، وكانت موضوعات ومسائل هذه الخريطة محل دراسات عميقة شاركت فيها الاتجاهات الفكرية المختلفة عبر العقود الثلاثة الماضية، ومنها الاتجاهات الفكرية والأكاديمية ذات التوجهات الحضارية والإسلامية. ولقد كانت عملية تحديد خرائط هذه

https://t.me/montlq

القضايا وتحليلاتها في صميم أعمال المرحلة الثانية من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، أي خلال العقد الماضي (١٩٩٧ - ٢٠٠٧م) أي منذ نشر أعمال هذا المشروع (١٩٩٦م). وهي المرحلة التي ركّزت على دراسة وضع الأمة الإسلامية. ولقد كانت حولية أمتي في العالم وموسوعة الأمة في قرن هي محصلة هذه الجهود[١]. ناهيك بالطبع عن أنشطة وبحوث برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بجامعة القاهرة (٢٠٠٢م) وغيرها من إصدارات وأنشطة المساهمين في مجال المنظور الحضاري في العلوم السياسية.

وإذا كانت مراجع ومصادر الجزء الثالث من مقرر العلاقات الدولية من رؤية إسلامية قد سجلت جانبًا مهمًّا من هذه الإصدارات، إلا أنه لم يتم في المحاضرات إلا عرض الطلبة ومناقشتهم لأربع دراسات[٢] تتناول أربعة موضوعات ترتبط - بطريقة أو بأخرى -

---

(١) يُصدر مركز الحضارة للدراسات السياسية حولية « أمتي في العالم » التي كان الخيط الناظم للخمسة أعداد الأولى منها على التوالي: العدد الأول (١٩٩٩م): العولمة والعالم الإسلامي، والعدد الثاني (٢٠٠٠م): العلاقات البينية الإسلامية - الإسلامية، والعدد الثالث (٢٠٠١، ٢٠٠٢م): تداعيات أحداث الحادي عشر من سبتمبر، والعدد الرابع والخامس مجمعين في عددٍ خاص (٢٠٠٢، ٢٠٠٣م): موسوعة الأمة في قرن (٦ مجلدات)، والعدد السادس (٢٠٠٤، ٢٠٠٥م) احتلال العراق، والعدد السابع (٢٠٠٦، ٢٠٠٧م)، الإصلاح في الأمة بين الداخل والخارج، ثم توالت أعداد « أمتي في العالم » من (٢٠٠٧م).- للآن في شكل كتاب غير دوري حملت أعداده العناوين التالية: العدد الثامن (٢٠٠٨، ٢٠٠٩م): « الأمة ومشروع النهوض الحضاري: حال الأمة (٢٠٠٨م) »، والعدد التاسع (٢٠٠٩، ٢٠١٠م) « غزة بين الحصار والعدوان: قراءة في الدلالات الحضارية »، والعدد العاشر (٢٠١٠ - ٢٠١١م): « الحالة الثقافية للعالم الإسلامي، ويجري الآن تحرير العدد الحادي عشر من « أمتي في العالم » حول « الثورة المصرية والتغيير الحضاري والمجتمعي ».

(٢) انظر:

- Nadia Mustafa: "The Missing Logic in the Discourse of Peace and Violence in Islam", Op. Cit.

- Nadia Mustafa:"Arab – Islamic Debates on Dialogue and Conflict between Cultures ", in: Bjorn Hattie (ed.), "Studies in Security, Development and Culture", Palgrave, (2008), Second volume: Human Values and Global Governance.

- Abdullah Y. S. Mohammad and Hammed H. Al- Abdullah: The Internationalization of the Political Islamic Threat to the New World Order: A Revised Image, American Journal of Islamic Social Sciences, vo.19, winter 2002, No.1.

- Farish A. Noor, "What is the Victory of Islam? Towards a Different Understanding of the Ummah and Political Success in the Contemporary World", (in): Omid Saif (ed.), Progressive Muslims One World, Oxford, (2003).

- د. نادية محمود مصطفى، في أنماط استجابة المسلمين لتحديات الهوية في عالم ما بعد الحرب الباردة والعولمة، بحث مقدم إلى كلية الدراسات الإسلامية بمؤسسة قطر للثقافة والعلوم، الدوحة (١٥، ١٦ ديسمبر ٢٠١٠م). =

https://t.me/montlq

بتحديات العولمة بأبعادها المختلفة السياسية والاقتصادية والعسكرية وفي قلبها الثقافية الحضارية، كما ترتبط بقضية حوارات الثقافات والحضارات.

بعبارة أخرى: إذا كانت مناقشة العولمة من رؤية إسلامية لشرح إشكاليات العلاقة بين الداخل والخارج، والعلاقة بين الثقافي والسياسي، والعلاقة بين الأفراد والجماعات والدول والنظام العالمي في محاولة لبيان ملامح رؤية أو خطاب عن مجتمع إنساني عالمي، **فإن القضايا الأربع التي جرى تناولها هي**:

- قضايا وخطابات الحرب والسلام في مواجهة مختلف أنماط استخدام القوة العسكرية في العالم الإسلامي (الداخلية، والإقليمية، وعبر الإقليمية)، وذلك من خلال رؤية نقدية لما تتسم به هذه الخطابات من استقطاب ثنائي حاد، وذلك سعيًا للنظر في ضرورة تقديم خطاب القوة العادلة والحق الذي يحميه القوة حتى لا نقع في دوامة الدفاعات والاعتذارات وحتى لا تستوي أعمال القوة المشروعة مع غيرها.

- قضايا العلاقة بين الحضارات في مواجهة الخطابات الاستقطابية التي ترى العلاقة الراهنة إما صراعًا أو حوارًا في حين أن الواقع يفرض على المسلمين تقديم خطاب إنساني تعارفي يحدد متى وكيف تتحول العلاقة إلى صراع أو تعاون، وكيف أن الحوار ليس إلا أداة من أدوات التعارف المبني على التعدد والتنوع كسنن.

- قضية الحركات السياسية الإسلامية وعملية الإصلاح في الأمة بين الداخل والخارج، فإن تنوع روافد هذه الحركات وأدواتها وأهدافها يطرح المواجهة بينها وبين النظم وبين الحركات العلمانية ذات التوجهات المختلفة، سواء أكانت في الحكم أم المعارضة، ويمثل الخارج عامل ضغطٍ كبيرٍ على هذه المواجهة وعلى نحو أفرز مقولة إن هذه الحركات – وخاصة ذات الامتدادات الخارجية – تمثل تهديدًا للاستقرار والأمن والسلام العالمي. وهذا الأمر أثار جدالًا فكريًّا وسياسيًّا حول مصادر التهديد الأخرى للسلام العالمي والتي تبرز من جانب القوى المهيمنة على العالم. وبذا أضحت قضية

= – د. نادية محمود مصطفى « البعد الثقافي في حوار الحضارات: التوظيف السياسي، وشروط التفعيل »، بحث مقدم إلى: ندوة « حوار الحضارات في نظام عالمي مختلف: التباين والانسجام »، سراييفو: مؤسسة جائزة البابطين (٢٠١٠م).

– د. نادية محمود مصطفى، خبرات في مؤتمرات وملتقيات دولية: إشكاليات العلاقة بين الديني والسياسي في الحوارات، في: نادية محمود مصطفى، وسام الضويني (محرران)، حوار الأديان: مراجعة وتقويم، جامعة القاهرة: مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بالتعاون مع مؤسسة « ميديا إنترناشونال »، (٢٠١٠م).

https://t.me/montlq

الإصلاح في الدول الإسلامية بين دفتي الصراع الداخلي ضد الاستبداد والصراع ضد الهيمنة الخارجية المتحالفة مع الاستبداد الداخلي.

- **وأخيرًا:** قضية إصلاح النظام العالمي وكيفية مشاركة المسلمين فيه، سواء من الدول الإسلامية أو من المسلمين في الغرب، وهي مشاركة تفترض أن يدير المسلمون في كل مكان إشكاليتين أساسيتين متصلتين بالإدراك المتبادل بينهم وبين غير المسلمين، ألا وهما: أن المسلمين جزءٌ من العالم وفي قلبه لا يمكنهم الانعزال عنه، بل وعليهم دور كبير تجاه الإنسانية وليس تجاه المسلمين فقط، وإن كان هذا الدور يقتضي في البداية إصلاح أحوال المسلمين.

وتمثل جميع هذه القضايا (وغيرها) الأُطر العامة التي تحيط بصنع العديد من السياسات العامة تجاه مسائل محددة، داخليًّا وخارجيًّا، والتي على الطلبة الإلمام بها، تسهيلًا ومساندةً لاختيارهم الحالات الدراسية، ناهيك بالطبع عن كون المناقشات حولها قدمت لهم نماذج ملموسة حول مغزى الرؤية الإسلامية مقارنة بغيرها.

الخطوة الثالثة: إعداد دراسات حالة:

فنظرًا لأهمية الفلسفة التي تبني عليها السياسات العامة لإدارة جميع هذه الموضوعات، وحيث إن هناك فلسفات متنافسة تُبنَى على رؤًى متنوعة منها رؤية إسلامية، فلكل قضية من القضايا الكبرى تأصيلات حضارية إسلامية (وغيرها بالطبع)، إذن من المهم فهم ديناميات وإشكاليات الواقع الراهن لهذه القضايا، سواء على صعيد الجدالات الفكرية أو الممارسات العملية المتعددة. ومن هنا، **يصبح لدراسات الحالة فائدة ومغزى لتحديد سياق زماني ومكاني محدد لاختبار الأفعال والأفكار في حالات محددة، وحيث يجري الحوار بين رؤى إسلامية وغيرها حول هذه القضايا، سواء على صعيد الفكر أو الممارسة.**

ويمثل هذا الجزء الثالث من المقرر ساحةَ اختبارٍ لإبداع الطلاب والتعلم الذاتي، سواء من حيث تحديد موضوعات كل قضية، أو اختيار حالات دراسية، أو تصور أبعاد رؤية إسلامية لموضوع هذه الحالة (في ضوء تأصيل الجزأين الأول والثاني) والبحث في المصادر عن مكونات الرؤية أو الحكم أو الفتوى، والمقارنة مع مواقف ورؤى أخرى معرفية، ورصد واقع الممارسة الرسمية والمدنية والشعبية تجاه هذه القضية، كل هذا لبيان موضع الرؤية الإسلامية من رؤى أخرى مقارنة، وقدر تأثيرها على صنع وتنفيذ سياسة عامة محددة في إطار زماني ومكاني يختاره الطالب.

https://t.me/montlq

هذا مع ملاحظة أن المقرر يقع بالأساس في نطاق العلاقات الدولية ويتصل بالأساس بالسياسات العامة؛ لذا تظل الحاجة ماسة ودائمة لعدم فقدان الخيط الناظم للمقرر؛ حيث إن كثيرًا من القضايا تبدو داخلية وهي في الواقع أضحت دولية، ناهيك بالطبع عن الأبعاد الداخلية لقضايا دولية بطبيعتها، بل والتداخل بين بعض هذه القضايا الدولية: فعن العلاقات البينية الإسلامية مثلًا نتساءل، على سبيل التوضيح: كيف يمكن للمجتمعات المدنية في الدول الإسلامية أن تلحق بحركة المجتمع المدني العالمي من أجل خدمة قضايا عالمية (البيئة كمثال) وقضايا الأمة الإسلامية (قضية الإرهاب الذي تمارسه بعض الأصوليات الدينية جميعها وليس الأصولية الإسلامية فقط) والأهم هو أن نستكشف موضع الدين من فلسفة المجتمع المدني العالمي، فهل كل ما هو ينتمي إلى رؤية إسلامية لا يكون له موضع في هذه الحركة، وذلك في ضوء فهم خاص للعلاقة بين المدني - الديني - السياسي، أم أن رؤية إسلامية لهذه العلاقة تُفسح المجال لموقف آخر، وهكذا... ومثال آخر: يتصل بكيفية تفعيل دور النظم والمجتمعات المدنية في تقديم منظومة القيم الإسلامية من أجل إصلاح النظام العالمي، وذلك من خلال المشاركة في مناقشة وتأسيس مواثيق دولية تدّعي صفة العالمية؛ مثل تقرير التنوع الخلّاق لليونسكو، ومواثيق الأمم المتحدة الخاصة.

هذا، وقد وقع اختيار الطلاب على الحالات الدراسية التالية: سياسة الهند تجاه إيران خلال العقد الأخير، قضية عمل المرأة في مصر في نطاق قضايا حقوق المرأة وفي ظل تأثير العولمة والمواثيق الدولية عن المرأة، مؤسسة قطر للتعليم والتربية: الأهداف والتحديات، الأسرة في المجتمعات الإسلامية (في قطر): بين تحديات العولمة والاستجابات، قناة الجزيرة: فاعل دولي في القضايا العربية والإسلامية، أزمات الرسوم الدانمركية: لماذا التجدد وما العمل؟

ولقد بيَّنا في مناقشات الإعداد لهذه الحالات ما يلي:

- من ناحية: الخريطة التي ترسمها هذه الحالات، سواء من حيث مضمون قضاياها أو أطرافها المعنية: سياسة خارجية لدولة، سياسة فاعل من غير الدول، سواء مؤسسة غير حكومية دولية في مجال التعليم، أو مؤسسة إعلامية دولية، قضايا داخلية أضحت عالمية: المرأة والأسرة، أزمات الحوار بين الثقافات.

- من ناحية ثانية: الاهتمام بوصف أثر العولمة وغيرها، ووصف حالة النقاشات

https://t.me/montlq

الوطنية والإقليمية والعالمية حول السياسات المتصلة بها، وأخيرًا: المقترحات المحددة بسياسات عامة تعالج السلبيات وتدعم الإيجابيات (وفق رؤية الطالب).

هذا: وقد مثلت البيئة العلمية والفكرية المحيطة بتدريس المقرر في كلية الدراسات الإسلامية بمؤسسة قطر للتعليم والتربية، ساحة للتفاعل والنقاش بيني وبين الطلاب حول أحداث علمية وفكرية جرت خلال أشهر الفصل الدراسي وهذه الأحداث هي: محاضرة « جون اسبوسيتو »: من يتحدث باسم الإسلام، ومؤتمر الحوار الإسلامي - الأمريكي، ومناظرات منتدى الدوحة (المسلمون يفشلون في مكافحة التطرف، وهل الصراع السني - الشيعي ينال من صورة الإسلام كدين سلام)، ومؤتمر « الابتداع في الإسلام »، وسلسلة محاضرات الأستاذ الكندي « بيفيلد » حول تطورات الاقتصاد السياسي العالمي من رؤية نقدية لليبرالية الجديدة والافتقاد للقيم، والمؤتمر السادس لحوار الأديان.

ولقد شارك الطلبة في بعض هذه الأنشطة واستدعينا البعضَ الآخر بالنقاش على التوالي وبصورة متراكمة وهو الأمر الذي مهّد أمام الطالب إدراك أمرين: معنى رؤًى فكرية متقابلة أو متحاورة، ومن بينها رؤية إسلامية، وخصائص هذه الرؤية مقارنة بغيرها. ومن ناحية أخرى، معنى دراسة الحالة وكيفية تحديدها واختيارها من نطاقها الأوسع وكيفية تصور الإجراءات والخطوات اللازمة لإدارتها وتغييرها.

* * *
* *
*


https://t.me/montlq

https://t.me/montlq

فِهرسُ المَصَادِرِ وَالمَرَاجِعِ

أولًا باللغة العربية:

١ - الموسوعات العلمية:

- أعمال مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مجموعة باحثين، نادية محمود مصطفى (إشراف عام ورئيس الفريق)، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٩٩٦م)، (اثنا عشر جزءًا):

نادية محمود مصطفى، المقدمة العامة للمشروع، الجزء الأول من المشروع.

* سيف الدين عبد الفتاح، مدخل القيم إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، الجزء الثاني من المشروع.

* أحمد عبد الونيس، سيف الدين عبد الفتاح، وعبد العزيز صقر، المداخل المنهاجية للبحث في العلاقات الدولية في الإسلام، الجزء الثالث من المشروع.

* مصطفى منجود، الدولة الإسلامية وحدة التعامل الخارجي في الإسلام، الجزء الرابع من المشروع.

* أحمد عبد الونيس، الأصول العامة للعلاقات الدولية في الإسلام وقت السلم، الجزء الخامس من المشروع.

* عبد العزيز صقر، العلاقات الدولية في الإسلام وقت الحرب: دراسة للقواعد المنظمة لسير القتال، الجزء السادس من المشروع.

* نادية محمود مصطفى، مدخل منهاجي لدراسة تطور وضع ودور العالم الإسلامي في النظام الدولي، الجزء السابع من المشروع.

* علا أبو زيد، الدولة الأموية... دولة الفتوحات (٤١ - ١٣٢هـ/ ٦٦١ - ٧٥٠م) (من استئناف الدولة الأموية القوى والمؤثر لحركة فتوحات الراشدين إلى بلوغ المد الفتحي حدوده الطبيعية في المشرق والمغرب)، الجزء الثامن من المشروع.

* علا أبو زيد، الدولة العباسية من التخلي عن سياسات الفتح إلى السقوط (١٣٢ - ٦٥٦هـ/ ٧٥٠ - ١٢٥٨م)، الجزء التاسع من المشروع.

* نادية محمود مصطفى، العصر المملوكي من تصفية الوجود الصليبي إلى بداية الهجمة الأوروبية الثانية (٦٤٢ - ٩٢٣هـ/ ١٢٥٨ - ١٥١٧م)، الجزء العاشر من المشروع.

* نادية مصطفى، العصر العثماني من القوة والهيمنة إلى بداية المسألة الشرقية، الجزء الحادي عشر من المشروع.

* ودودة بدران، وضع الدول الإسلامية في النظام الدولي في أعقاب سقوط الخلافة (١٩٢٤ - ١٩٩١م)، الجزء الثاني عشر من المشروع.

- السيد عمر، حول مفهوم الأمة في قرن: نقد تراكمي، موسوعة الأمة في قرن (عدد خاص من حولية أمتي في العالم: ستة مجلدات)، المجلد الأول، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية (٢٠٠٢م).

- مصطفى منجود، اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي في قرن، موسوعة الأمة في قرن، (عدد خاص من حولية أمتي في العالم: ستة مجلدات)، المجلد الثاني، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية (٢٠٠٢، ٢٠٠٣م).

- نادية محمود مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح وآخرون، في منظومة مفاهيم نظم الحكم والعلاقات الدولية في الإسلام، في: أحمد فؤاد باشا وآخرون (محررون)، موسوعة الحضارة الإسلامية، في: سلسلة الموسوعات الإسلامية

https://t.me/montlq

المتخصصة (٤)، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وزارة الأوقاف (٢٠٠٥م).

٢ - الكتب:

- إبراهيم البيومي (محرر)، طارق البشري القاضي والمفكر، (أعمال ندوة الاحتفاء بالمستشار طارق البشري التي نظمها المجلس الأعلى للثقافة بتاريخ ٣١ يوليو ١٩٩٨م)، القاهرة: دار الشروق (١٩٩٩م).

- د. إبراهيم البيومي غانم، الفكر السياسي للإمام حسن البنا، سلسلة الدراسات الحضارية، رسالة ماجستير منشورة، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، الطبعة الأولى (١٩٩٢م).

- أبو الأعلى المودودي، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، الرياض: الدار السعودية للنشر والتوزيع (١٩٨٥م).

- أبو الحسن محمد بن يوسف العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق ودراسة أحمد عبد الحميد غراب، القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر (١٩٦٧م).

- أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، القاهرة: النهضة المصرية (ط٥)، (١٩٨٩م).

- أحمد داود أوغلو، العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية، تعريب وتحرير وترجمة: إبراهيم البيومي، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، يناير (٢٠٠٦م).

- أحمد داود أوغلو، الفلسفة السياسية، ترجمة إبراهيم البيومي، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية (٢٠٠٦م).

- أحمد عبد الرحيم مصطفى، حركة التجديد الإسلامي في العالم العربي الحديث، القاهرة: د. ن (١٩٧١م).

- ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (١٧٩٨ - ١٩٣٩م)، ترجمة كريم عزقول (ط٣)، بيروت: دار النهار (١٩٧٧م).

- أماني صالح، توظيف المفاهيم الحضارية في التحليل السياسي: الأمة كمستوى للتحليل في العلاقات الدولية، في: أماني صالح وعبد الخبير عطا، العلاقات الدولية البعد الديني والحضاري، في: منى أبو الفضل ونادية مصطفى (محرران)، المشروع البحثي: « التأصيل النظري للدراسات الحضارية: العلاقات بين الحضارة والثقافة والدين »، جامعة القاهرة: برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، دمشق: دار الفكر (٢٠٠٨م)، (ج٥).

- أماني غانم، البعد الثقافي والعلاقات الدولية، دراسة في خطاب صدام الحضارات، (رسالة ماجستير منشورة)، برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية (٢٠٠٧م).

- أنور الجندي، يقظة الفكر العربي في مواجهة الاستعمار (ط١)، القاهرة: مطبعة الرسالة، د. ت.

- برتراند بادي، الدولة المستوردة: تغريب النظام السياسي، ترجمة لطيف فرج، القاهرة: دار العالم الثالث (١٩٩٦م).

- برنارد لويس، السياسة والحرب في الإسلام، في: جوزيف شاخت، وكليفورد بوزورث، (محرران): تراث الإسلام، ترجمة محمد زهير السمهوري، حسين مؤنس، إحسان صدقي العمد، تعليق وتحقيق شاكر مصطفى، مراجعة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة رقم (٢٣٣)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (١٩٩٨م).

- توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام: بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية، ترجمة وتعليق: حسن إبراهيم حسن، عبد المجيد عابدين، إسماعيل النجاوي، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية (١٩٧٠م).

- جمال سلطان، جذور الانحراف في الفكر الإسلامي الحديث، بريطانيا، مركز الدراسات الإسلامية (١٤١٢هـ/ ١٩٩٧م).

- جورجي زيدان، تراجم مشاهير الشرق في القرن (١٩)، القاهرة: دار الهلال، د. ت.

- حامد ربيع، الإسلام والقوى الدولية، القاهرة: دار الموقف العربي (١٩٨٢م).

https://t.me/montlq

- حامد عبد الماجد، الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية، دراسة منهجية في النظرية السياسية الإسلامية، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية (١٩٩٢م).

- خالد زيادة، تطور النظرة الإسلامية إلى أوربا، سلسلة الدراسات الإسلامية، بيروت: معهد الإنماء العربي (ط١)، (١٩٨٣م).

- رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي، بيروت: دار اقرأ، الطبعة الثانية (١٩٨٦م).

- رودولف بيترز، الإسلام والاستعمار، عقيدة الجهاد في التاريخ الحديث، القاهرة: دار شهدي للنشر بالتعاون مع المعهد الهولندي للآثار المصرية والبحوث العربية (١٩٨٥م).

- سعيد حارب المهيري، العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية (دراسة مقارنة)، بيروت: مؤسسة الرسالة (ط١)، (١٩٩٥م).

- سيف الدين عبد الفتاح، الاتجاهات الحديثة في دراسة الفكر السياسي الإسلامي، في: د. علي الدين هلال، د. محمود إسماعيل (محرران)، اتجاهات حديثة في علم السياسة، القاهرة: المجلس الأعلى للجامعات، اللجنة العلمية للعلوم السياسية والإدارة العامة (١٩٩٩م).

- سيف الدين عبد الفتاح، تراث العلاقات الدولية في الإسلام - نماذج وحالات من إشكاليات التعريف والتصنيف والتوصيف والتوظيف: دراسة نقدية في الحالة البحثية، بحث مقدم إلى ندوة تراث العرب (نشر بعض منه في أعمال الندوة)، انظر: فيصل الحفيان (محرر)، تراث العرب السياسي، معهد المخطوطات العربية، القاهرة: جامعة الدول العربية (٢٠٠٢م).

- سيف الدين عبد الفتاح؛ إسهامات حامد ربيع في دراسة التراث السياسي الإسلامي، في: حسن نافعة، وعمرو حمزاوي (محرران)، تراث ربيع بين كفاحية العالم ومقتضيات المنهج، أعمال ندوة احتفالية حامد ربيع، جامعة القاهرة: قسم العلوم السياسية - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية (٢٠٠٣م).

- سيف الدين عبد الفتاح وعلي جمعة (إشراف)، مجموعة باحثين، بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، (٢٠٠٨م).

- طارق البشري، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، (سلسلة المسألة الإسلامية المعاصرة)، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية (١٩٩٦م).

- ظافر القاسمي، الجهاد والحقوق الدولية العامة في الإسلام، بيروت: دار العلم للملايين (١٩٨٢م).

- عبد الحميد أبو سليمان، النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية، ترجمه وراجعه وعلق عليه ناصر البريك، الرياض (بإذن خاص من الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي: هرندون، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية)، (١٩٩٣م).

- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، (مجلدان)، القاهرة: دار الشروق (ط١)، (٢٠٠٢م).

- عبد الوهاب المسيري، فقه التحيز، في: إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، في: عبد الوهاب المسيري (محرر)، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٩٩٥م).

- عثمان أمين، أعلام الفكر الإسلامي المعاصر، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع (١٩٨٩م).

- عثمان أمين، رواد الوعي الإنساني في الشرق الإسلامي، القاهرة: دار القلم (١٩٦١م).

- عدنان السيد حسين، العلاقات الدولة في الإسلام، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (٢٠٠٦م).

https://t.me/montlq

– علا أبو زيد، الغرب في كتابات المسلمين بين التجهيل والافتتان والرفض، مجلة المؤرخ المصري (دراسات وبحوث في التاريخ والحضارة) جامعة القاهرة: قسم التاريخ كلية الآداب، العدد (٨)، (١٩٩٢م).

– علي محافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (١٧٩٨ – ١٩١٤م)، القاهرة: الأهلية للنشر والتوزيع (ط٤)، (١٩٨٥م).

– مالك بن نبي، مشكلات الحضارة: فكرة كومنولث إسلاميٍّ، ترجمة الطيب الشريف، بيروت: دار الفكر المعاصر (١٩٩٠م).

– مجموعة باحثين، علي جمعة وسيف الدين عبد الفتاح (إشراف)، بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، طه العلواني (تقديم)، جزآن، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار السلام للطباعة والنشر والترجمة (٢٠٠٨م).

– مجموعة مؤلفين، الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن (١٩)، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة ندوات ومناظرات رقم (٧)، (١٩٨٣م).

– مجيد خدوري (تحقيق وتقديم وتعليق)، القانون الدولي الإسلامي: كتاب السير للشيباني، بيروت: الدار المتحدة للنشر، (١٩٧٥م).

– محمد البهي، الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار الغربي، بيروت: دار الفكر (١٩٧٠م).

– محمد السيد سليم، العلاقات بين الدول الإسلامية، جامعة الرياض (١٩٩٢م).

– محمد جابر الأنصاري، رؤية قرآنية للمتغيرات الدولية (ط١)، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر (١٩٩٧م).

– محمد حسين فضل اللّٰه، الإسلام ومنطق القوة، بيروت: الدار الإسلامية (ط٣)، (١٩٨٦م).

– محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، القاهرة: دار الشروق (١٩٨٨م).

– محمد عمارة، العلمانية بين الغرب والإسلام، سلسلة نحو عقلية إسلامية واعية (٢٣)، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع (١٩٩٦م).

– محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر (٢٠٠٦م).

– مدحت ماهر، التراث السياسي الإسلامي وحقوق الإنسان، في: نادية مصطفى ومحمد شوقي (تنسيق علمي وإشراف)، حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق قراءة جديدة (المجلد الأول)، القاهرة: مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات ومنتدى القانون الدولي بجامعة القاهرة ومركز الحضارة للدراسات السياسية وعين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية (٢٠١٠م).

– منى أبو الفضل، الأمة القطب: نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية (ط٣)، (٢٠٠٧م).

– ميشيل بوازار، إنسانية الإسلام، ترجمة عفيف دمشقية، بيروت: منشورات دار الآداب (١٩٨٣م).

– نادية محمود مصطفى، إشكاليات البحث والتدريس في علم العلاقات الدولية من منظور حضاري مقارن، في: أحمد فؤاد باشا (وآخرون)، المنهجية الإسلامية، القاهرة: مركز الدراسات المعرفية، ودار السلام (٢٠١٠م).

– نادية محمود مصطفى، إعادة تعريف السياسي: رؤية من داخل حقل العلاقات الدولية، في: د. نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير)، علم السياسة: مراجعات نظرية ومنهاجية، جامعة القاهرة: قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية (٢٠٠٤م).

– نادية محمود مصطفى، التحديات السياسية الخارجية للعالم الإسلامي، في: أعمال مشروع التحديات التي تواجه العالم الإسلامي، القاهرة: رابطة جامعات الدول الإسلامية، نوفمبر (١٩٩٩م).

https://t.me/montlq

- نادية محمود مصطفى، **التوجهات العامة في تدريس العلاقات الدولية وبحوثها: قراءة في خبرة جماعية من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية**، في: مجموعة باحثين، أعمال المؤتمر الأول لكلية التربية جامعة الأزهر: « **توجيه بحوث الجامعات في العالم الإسلامي لخدمة قضايا الأمة الإسلامية** » (١٨ - ١٩ فبراير ٢٠٠٦م)، القاهرة: جامعة الأزهر بالاشتراك مع مركز الدراسات المعرفية (٢٠٠٧م)، (ج١).

- نادية محمود مصطفى، **العولمة وحقل العلاقات الدولية**، في: سيف الدين عبد الفتاح، حسن نافعة (إشراف وتحرير)، **العولمة والعلوم السياسية**، سلسلة محاضرات الموسم الثقافي (١) العام الجامعي (١٩٩٨ - ١٩٩٩م)، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد قسم العلوم السياسية (٢٠٠٠م).

- نادية محمود مصطفى، وآخرون (محررون)، **القيم في الظاهرة الاجتماعية**، (أعمال دورة منهجية في « كيفية تفعيل القيم في البحوث والدراسات الاجتماعية »، بالتعاون بين مركز الحضارة للدراسات السياسية ومركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بجامعة القاهرة ومركز الدراسات المعرفية بالقاهرة، والمنعقدة في الفترة من ٦ - ١١ فبراير ٢٠١٠م)، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ودار البشير للثقافة والعلوم (٢٠١٢م).

- نادية محمود مصطفى، **بناء المنظور الحضاري في العلوم الاجتماعية والإنسانية**، في: د. نادية محمود مصطفى، ود. سيف الدين عبد الفتاح، وماجدة إبراهيم (محررون)، سلسلة **قراءة في الفكر الحضاري لأعلام الأمة (٢): التحول المعرفي والتغيير الحضاري: قراءة في منظومة فكر منى أبو الفضل**، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، دار البشير للثقافة والعلوم (٢٠١١م).

- نادية محمود مصطفى، **تحديات العولمة والأبعاد الثقافية والحضارية (رؤية إسلامية)**، في: مجموعة باحثين، **مستقبل الإسلام**، دمشق: دار الفكر العربي (٢٠٠٤م).

- نادية محمود مصطفى، خبرات في مؤتمرات وملتقيات دولية: **إشكاليات العلاقة بين الديني والسياسي في الحوارات**، في: نادية محمود مصطفى، وسام الضويني (محرران)، **حوار الأديان: مراجعة وتقويم**، جامعة القاهرة: مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بالتعاون مع مؤسسة « ميديا إنترناشونال »، (٢٠١٠م).

- نادية محمود مصطفى، **عملية بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية: إشكاليات خبرة البحث والتدريس**، أعمال دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية - حقل العلوم السياسية نموذجًا (٢٩/ ٧ - ٢/ ٨/ ٢٠٠٠م)، (إعداد وإشراف) نادية محمود مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي- مركز الحضارة للدراسات السياسية (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م).

- نازك سبا يارد، **الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة (الصراع الفكري والحضاري)**، بيروت: مؤسسة نوفل (ط١)، (١٩٧٩م).

- نصر عارف، **في مصادر دراسة التراث السياسي الإسلامي**، منى أبو الفضل (تقديم)، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٩٩٣م).

- وهبة الزحيلي، **العلاقات الدولية في الإسلام**، بيروت: مؤسسة الرسالة (١٩٨٩م).

٣ - الدوريات:

- إبراهيم البيومي، **المبادئ العامة للنظرية الإسلامية في العلاقات الدولية، مجلة المسلم المعاصر**، العدد (١٠٠)، (أبريل - يونيه ٢٠٠١م).

- أحمد صدقي الدجاني، **موقف الإسلام من الصراع، مجلة المسلم المعاصر**، العدد (٨١)، (١٩٩٦م).

- أحمد عبد الونيس، **في القانون الدولي والشريعة الإسلامية، مجلة المسلم المعاصر**، العدد (١٠١)، يوليه - سبتمبر (٢٠٠١م).

https://t.me/montlq

- جمال عطية، نحو منظور إسلامي معاصر للعلاقات الدولية، مجلة المسلم المعاصر، العدد (٦٩، ٧٠)، أغسطس - يناير (١٩٩٤م).

- سيف الدين عبد الفتاح، التربية المدنية: دراسة في المفهوم بين العالمية والخصوصية: الإصلاح أم الإصلاح معكوسًا، مجلة المسلم المعاصر، العدد (١٢٣)، (مارس ٢٠٠٧م).

- محمد وقيع اللّه، مداخل دراسة العلاقات السياسية الدولية، مجلة إسلامية المعرفة، العدد (١٤)، خريف (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م).

- مصطفى منجود، القيم والنظام المعرفي في الفكر السياسي: رؤية مقارنة في إسهامَي الغزالي ومكيافيللي، مجلة إسلامية المعرفة، العدد (١٩)، شتاء (١٩٩٩م).

- منى أبو الفضل، النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل، ترجمة: عارف عطاري، مجلة إسلامية المعرفة، العدد (٦)، سبتمبر (١٩٩٦م).

- نادية محمود مصطفى، أفكار حول إسهام التراث الخلدوني في الفكر الدولي والنظرية الدولية: دراسة استكشافية في الإشكاليات المنهاجية، مجلة إسلامية المعرفة (عدد خاص ببحوث مؤتمر « عبد الرحمن بن خلدون: قراءة معرفية ومنهجية »، الجزء الثاني)، العدد (٥١)، شتاء (٢٠٠٨م).

- نادية محمود مصطفى، العلاقات الدولية في الإسلام: نحو تأصيل من منظور الفقه الحضاري، مجلة المسلم المعاصر، العدد (١٣٣/ ١٣٤)، (٢٠٠٩م).

- نادية محمود مصطفى، نحو منظور جديد لدراسة العلاقات الدولية: بين المنظور الواقعي والدعوة إلى منظور جديد، مجلة السياسة الدولية، أكتوبر (١٩٨٥م).

٤ - أوراق وبحوث قدمت في مؤتمرات وندوات غير منشورة:

- عبد الهادي التازي، ابن خلدون والعلاقات الدولية، بحث مقدم إلى مؤتمر عالمية ابن خلدون الذي نظمته مكتبة الإسكندرية، ديسمبر (٢٠٠٦م) بالتعاون مع المجلس الأعلى للثقافة، ج. م. ع.

- فتحي حسن ملكاوي، رؤية العالم عند عبد الرحمن بن خلدون، دراسة قدمت إلى مؤتمر ابن خلدون والبعد الفكري الإسلامي الذي نظمته جامعة الزيتونة في تونس في فبراير (٢٠٠٦م).

- نادية محمود مصطفى، « البعد الثقافي في حوار الحضارات: التوظيف السياسي، وشروط التفعيل »، بحث مقدم إلى: ندوة « حوار الحضارات في نظام عالمي مختلف: التباين والانسجام »، سراييفو: مؤسسة جائزة البابطين، (٢٠١٠م).

- نادية محمود مصطفى، التاريخ ودراسة النظام الدولي، بحث مقدم إلى الندوة المصرية الفرنسية التاسعة تحت عنوان: « آفاق العلاقة بين العلوم السياسية والعلوم الاجتماعية »، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، فبراير (٢٠٠٠م).

- نادية محمود مصطفى، اجتهادات الشاوي في العلاقات الدولية، بحث مقدم إلى ندوة « العلامة توفيق الشاوي: جهاد، واجتهاد، وتجديد » الندوة الفكرية الأولى للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، القاهرة (١٥، ١٦ أكتوبر ٢٠٠٩م).

- نادية محمود مصطفى، في أنماط استجابة المسلمين لتحديات الهوية في عالم ما بعد الحرب الباردة والعولمة، بحث مقدم إلى كلية الدراسات الإسلامية بمؤسسة قطر للثقافة والعلوم، الدوحة (١٥، ١٦ ديسمبر ٢٠١٠م).

- نادية محمود مصطفى، ماذا يقدم الإسلام إلى العالم الحديث؟ بحث مقدم إلى مؤتمر الإسلام والعلمانية والحداثة، مؤتمر نظمه مركز الدراسات الاستراتيجية بالأهرام بالتعاون مع مؤسسة « أبانت » التركية، (فبراير ٢٠٠٧م).

https://t.me/montlq

٥ - الرسائل الجامعية:

- أحمد نبيل، إسهام ابن خلدون في النظرية الدولية بين الفكر والحركة، رسالة ماجستير في العلوم السياسية، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية (٢٠١١م).
- أميرة أبو سمرة، البعد المعياري لاستخدام القوة العسكرية في الدراسات النظرية المعاصرة للعلاقات الدولية، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية (٢٠٠٧م).
- مروة فكري، تأثير التغيرات العالمية على الدولة القومية خلال التسعينيات (دراسة نظرية)، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية (٢٠٠٥م).

ثانيًا باللغة الإنجليزية:

1 - Books:

- Abu-Nimer, Mohammed, Framework for Nonviolence and Peace Building in Islam, (in): Abdul Aziz Said, Mohammed Abu-Nimer , Meena Sharify Funk (eds.), **Contemporary Islam: Dynamic not Static**, Rout ledge, (2006).
- Al-Braik, Nasser, **Islam and the World Order: Foundations and Values**, U.M.I. Dissertation Information Service, (1989).
- Boucher, David, Political **Theories of International Relations: from Thucydides to the Present**, Oxford University Press, (1998).
- Brown, Chris, Terry Nardin, Nicholas Rengger, **International Relations in Political Thought**, Cambridge University Press, (2002).
- Burchill, Scott, (and others), **Theories of International Relations**, Palgrave Macmillan, 4th. Edition, (2009).
- Chris Brown, Terry Nardin, Nicholas Rengger، **International Relations in Political Thought**, Cambridge University Press.
- Crawford, Robert M.A., Darryl S. L. Jarvis (eds.) **International Relations: Still an American Social Science?** Toward Diversity in International Thought, State University of New York Press, (2001).
- Daniel, Norman, **Islam and the West: The Making of an Image**, Edinburgh University Publications, Language and Literature, No. 11. Edinburgh: The University Press, (1960).
- Esposito J., **Islam and Politics**, Syracuse university press, NY 4th edition, (1998).
- Esposito, J., **Unholy War: Terror in the Name of Islam**, Oxford University press, (2002).
- F. Parkinson, **the Philosophy of International Relations: A Study in the History of Thought**, Sage Publications, Inc, (1977).
- Halliday, Fred, Culture and International Relations: A New Reductionalism: (in) Michi Ebata, Beverly Neufeld (eds.), **Confronting the Political in International Relations**, New York: Millennium Press Ltd., (2000).
- Hatzopoulos, Paylos, Fabio Petito (eds.), Religion in International Relations: **The Return from Exile**, Palgrave/ Macmilan England, (2003).
- Hoffman, Stanley, David P. Fidler (eds.): **Rosseau on International Relations**, Clarendon Press, Oxford, (1991).

https://t.me/montlq

- Hudson, Valerie M., (ed.), **Culture and Foreign Policy**, Lynne Rienner Publishers, London, (1997).

- Hutchings, K., **International Political Theory**, London School of Economics, London University Press, (2005).

- Hutchings, K., **International Political Theory**, London School of Economics, London University Press, (2005).

- Inayatullah, Naeem, and David L. Blaney, **International Relations and the Problem of Difference**, N.y, Routledge, (2004).

- Jackson, Robert, **International Political Thought**, Palgrave Macmillan, (2005).

- Jahn, Beate, (ed.): **Classical Theory in International Relations**, Cambridge University Press, (2006).

- Jonathan Fox, Shmuel Sandler, **Bringing Religion into International Relations**, NY Palgrave Macmillan, (2004).

- Knutsen, Torbjorn L., **A History of International Relations Theory**, 2nd Edition, Manchester: Manchester University Press, (1997).

- Lapid, Youssef, (ed.), **the Return of Culture and Identity in International Relations Theory**, Lynne Rienner publishers, (1996).

- Lewis, Bernard, **Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East**, Open Court Publishing, ISBN, (1993).

- Mandville,Peter, **Transnational Muslim Politics: Remaining the Ummah**, Rout ledge, (2001).

- Mazruie, Ali, **Cultural Forces and World Politics**, London, (1999).

- Michael, Michal M. S. and Fabio petito (eds.): **Civilizational Dialogue and World Order: The Other Politics of Cultures, Religions and Civilization in International Relations**, Pal Grave, Macmillan, (2009).

- Mortimer, Edward, **Faith and Power: the politics of Islam**, London: Faber & Faber, (1982).

- Murden, Simon, Culture and world Affairs, (in): John Baylis and Steve Smith (eds.), **Globalization and World Politics, an Introduction to International Relations**, United Kingdom, Oxford, (1997).

- Mustafa, Nadia M., "The Missing Logic in the Discourse of Peace and Violence in Islam," (in): Abdul Aziz Said, Mohammed Abu-Nemer, Meena Sharify- Funk (eds.): **Contemporary Islam: Dynamic not Static**, London and New York: Routledge, (2006).

- Mustafa, Nadia M.,"Arab – Islamic Debates on Dialogue and Conflict between Cultures", in: Bjorn Hattie (ed.), "**Studies in Security, Development and Culture**", (Second volume: Human Values and Global Governance.), Palgrave, (2008).

- Nafi; Basheer M., Suha Taji-Farouki (eds.), **Islamic Thought in the Twentieth Century**, London: I. B. Tauris& Co Ltd, (2004).

https://t.me/montlq

- Noor, Farish A., **"What is the Victory of Islam? Towards a Different Understanding of the Ummah and Political Success in the Contemporary World"**, (in): Omid Saif (ed.), **Progressive Muslims One World**, Oxford, (2003).

- O. Waever, **"Figures of International Thought: Introducing Persons Instead of Paradigms,** (in): I.B. Neumann and O. Waever (eds.): **The Future of International Relations**, Masters in the making, Routledge, (1997).

- Parkinson, F., **The philosophy of International Relations: a Study in the History of Thought**, Sage Publications, (1977).

- Paylos Hatzopoulos, Fabio Petito (eds.), **Religion in International Relations: the Return from Exile**, Palgrave/ Macmilan England, (2003).

- Peter L. Berger (ed.), **The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics**, Palgrave Macmillan, (1999).

- Pettman, Ralph, **Reasons, Culture Religion, the Metaphysics of World Politics**, New York: Palgrave Macmillan, (2004).

- Piscatorie, J., **Islam in a World of Nation – States**, The Royal Institute of International affairs, Cambridge University Press, (1991).

- Proctor, Harris (ed.), **Islam & International Relations**, London: Pall Mall Press, (1963).

- Robert Jackson: **International Political Thought**, Palgrave Macmillan, (2005).

- Robert M.A. Crawford, Darryl S. L. Jarvis (eds.) **International Relations – Still an American Social Science? Toward Diversity in International Thought**, State University of New York Press, (2001).

- Rousenau, James, and Mary Dufee, **The Need of Theory** (in): J.Rosenau, Mary Dufee, **Thinking Theory Thoroughly: Coherent Approaches to an Incoherent World**, Boulder: West view Press, (1995).

- Rousenau, James, **Turbulence in World Politics: A Theory of Change and Continuity**, Princeton: Princeton University Press, (1990).

- Sampson, W. Martin, **Culture Influences on Foreign Policy** (in): Charles F. Hermann, Charles W. Kegley, James N. Roseneau (eds.): **New Directions in the Study of Foreign Policy**, Boston: Allen and Unwin, (1987).

- Saunders, J., **The Problem of Islamic Decadence , Journal of World History**, vo. 7, No. 3, (1963).

Smith, Steve, the Self Images of a Discipline: A genealogy of International Relations Theory, (in): K. Booth, and S. Smith: **International Relations Theory Today**, Cambridge: Polity Press, (1995).

- Sulayman, Abdul Hamid A. Abu, **The Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought**, Herndon: The International Institute of Islamic Thought (IIIT), (1987).

https://t.me/montlq

- Viotti, P., M. Kauppi, **International Relations Theory: Realism, Pluralism, Globalism and beyond**, Boston: Allyn & Bacon, (1999).

- Wendt, Alexander, **Social Theory of International Politics**, Cambridge University Press, (2004).

- Zalewski, Marysia, Cynthia Enloe, **Questions about identity on international relations** (in): K. Booth, S. Smith (eds.), **International Relations Theory Today**, Pennsylvania State University press, (1995).

2 - Periodicals:

- Abo-Kazleh, Mohammad, **Rethinking International Relations Theory in Islam: Toward a More adequate Approach, Alternatives (Turkish Journal of International Relations)**, Vol.5, No.4, winter (2006).

- Abu Al Fadl, Mona, **Paradigms in Political Science Revisited, The American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS)**, No 1, (1989).

- Abul Fadl, Mona, **Islamization as a Force of Global Culture: Renewal of the Relevance of Tawhidi Episteme to Modernity, the American Journal of Islamic Sciences (AJISS)**, Vo. 2, (1988).

- Banani, Amin, & William R. Polk, **Islam and the West, International Journal of Middle East Studies**, Vol. 6, No. 2, Apr., (1975).

- Brain C. Schmidt: **Resurrecting International Political Theory, Journal of International Studies**, Vo. 29, No. 1, (2000).

- Bsoul, Labeeb Ahmed, **Theory of International Relations in Islam, Digest of Middle East Studies**, Fall (2007).

- Bull, Hedely, New **Directions in the Theory of International Relations, International Studies**, Vo. 14, No. 2, (1975).

- Charles R. Beitz: **Recent International Thought, International Journal,** spring 1988.

- Gustave Von Grunbaum: **Pluralism in the Islamic World,** Islamic Studies, vo.1 No.2, (1962).

- Hassan, Muhammad Haniff, **"War, Peace and Neutrality: An Overview of Islamic Polity's Basis of Inter-State Relations"**, RSIS Working Paper Series, NO. 130, Singapore, 28 June (2007).

- Hedely Bull, New **Directions in the Theory of International Relations, International Studies**, Vo. 14, No. 2, (1975).

- Hourani, Albert, Islam and the Philosophers of History, **Middle Eastern Studies**, vo.3, No.3, April (1967).

- **International Relations and the Study of Islam and World Politics in the Age of Jihad,** Ankara Papers 16, Volume 16, Number 1, Summer, (2005).

- **John Louis Gaddis, International Relations Theory and the End of the Cold War,** International Security, vo.17, No.3, Winter (1992/1993).

https://t.me/montlq

- Keen Booth, Security in anarchy: **Utopian Realism in Theory and Practice, International affairs,** No. 67, (1991).

- Martha Finnemore, Norms, **Culture and World Politics: Insights from Sociology's Institutionalism, International Organization,** Vol. 50, No. 2, Spring (1996).

- Marwan Buheriy, **Colonial ScholarShip and Muslim Revivalism in 19th Century, Arab Studies Quarterely,** vo.4, No.1, (1982), (pp1-17).

- Miles Kahler, Rationality in International Relations, **International Organizations,** Vol. 52, No. 4, autumn (1998).

- Mohammad, Abdullah Y. S., and Hammed H. Al- Abdullah: **The Internationalization of the Political Islamic Threat to the New World Order: A Revised Image, American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS),** vo.19, winter (2002), No.1.

- Norman Daniel Reviewed work(s): **Islam and the West: The Making of an Image, Journal of the American Oriental Society,** Vol. 81, No. 2, Apr. - Jun., (1961).

- Reuniting Ethics and Social Science: The Oxford Handbook of International Relations, **Ethics & International Affairs,** Volume 22, Issue 3, Fall (2008).

3 - Conferences papers:

- Mastnak, Tomaz, **Islam and the Creation of European Identity,** University of Westminster: for the Study of Democracy, Research Papers, No.4, Autumn, (1994).

- Mustapha Kamal Pasha, **Islam as International Relations,** Paper Presented at the 45th Annual Meeting of the International Studies Association, Canada: Montreal, (2006).




https://t.me/montlq

https://t.me/montlq

نُبْذَة عَنِ المُؤَلِّفَة

أ.د.نادية محمود مصطفى

– من مواليد ١٤ أغسطس ١٩٥١م.

– أستاذ العلاقات الدولية غير المتفرغ والرئيس السابق لقسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة.

– مؤسس ومدير مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد (برنامج حوار الحضارات سابقًا) (أبريل ٢٠٠٢ – سبتمبر ٢٠١٠م).

– مؤسس ومدير مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد سابقًا (يونيه ٢٠٠٢ – يونيه ٢٠٠٦م).

– مدير مركز الحضارة للدراسات السياسية (منذ عام ١٩٩٧م).

– عضو في الهيئة الاستشارية لعدد من المجلات والدوريات العلمية؛ مثل مجلة إسلامية المعرفة، ومجلة المسلم المعاصر.

– عضو لجنة الترجمة ولجنة السياسة بالمجلس الأعلى للثقافة.

تنصبُّ اهتماماتها الرئيسية في مجال البحث العلمي والتدريس على:

– العلاقات الدولية في الإسلام، على المستويين المعرفي والنظري.

– دور الدين في الحياة السياسية والاجتماعية، خاصة في مجال العلاقات الدولية.

– القيم والعلاقات الدولية في عصر العولمة.

– الأبعاد الثقافية للإصلاح في مصر والعالمين العربي والإسلامي.

– الأمة الإسلامية في النظام الدولي المعاصر.

– الجدل حول قضية حوار/ صراع الحضارات.

من أهم دراساتها وأبحاثها:

– الإشراف على والمساهمة في إعداد وتنفيذ مشروع جماعي في موضوع « العلاقات الدولية في الإسلام »، وهو المشروع الذي تم برعاية المعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن، وشارك فيه عدد من أعضاء هيئة التدريس والمدرسين المساعدين والمعيدين بقسم العلوم السياسية بجامعة القاهرة. واستمر العمل في المشروع منذ عام (١٩٨٧ وحتى ١٩٩٦م)، وصدر في اثني عشر جزءًا حول المنهاجية، ومنظور الأصول، وخبرة الممارسة التاريخية.

– « إشكاليات البحث والتدريس في علم العلاقات الدولية من منظور حضاري مقارن »، بحث مقدم إلى مؤتمر « حوار الحضارات والمسارات المتنوعة للمعرفة (المؤتمر الثاني للتحيز) » فبراير (٢٠٠٧م)، جامعة القاهرة: برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية. (تحت الطبع).

– المساهمة في الإشراف على كتاب « أمتي في العالم »، وهو كتاب غير دوري يهتم بقضايا العالم الإسلامي، يصدر عن مركز الحضارة للدراسات السياسية منذ (١٩٩٧م).

– التحديات السياسية الخارجية للعالم الإسلامي، في: أعمال مشروع التحديات التي تواجه العالم الإسلامي، القاهرة: رابطة جامعات الدول الإسلامية، نوفمبر (١٩٩٩م).

– بناء المنظور الحضاري في العلوم الاجتماعية والإنسانية، في: د. نادية محمود مصطفي و د. سيف الدين

https://t.me/montlq

عبد الفتاح وماجدة إبراهيم (محررون)، سلسلة قراءة في الفكر الحضاري لأعلام الأمة (٢): التحول المعرفي والتغيير الحضاري: قراءة في منظومة فكر منى أبو الفضل، القاهرة: مركزية الحضارة للدراسات السياسية ودار البشير للثقافة والعلوم، (٢٠١١م).

- د. نادية مصطفى وآخرون (محررون)، القيم في الظاهرة الاجتماعية، (أعمال دورة منهجية في كيفية تفعيل القيم في البحوث والدراسات الاجتماعية، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية ودار البشير للثقافة والعلوم (٢٠١٢م).

- « دراسة استكشافية في أدبيات ومشروعات نهضة الأمة: نحو بناء مشروع استراتيجي لنهوض حضاري وسطي »، في إطار « مشروع النهوض الحضاري ونماذجه التطبيقية: الأمة والعالم » (٢٠٠٩م).

- الإشراف على « سلسلة الوعي الحضاري » التي يصدرها مركز الحضارة للدراسات السياسية، وصدر منها:

❋ د. نادية مصطفى، الثورة المصرية نموذجًا حضاريًّا (١).

❋ د. نادية مصطفى، الثورة المصرية نموذجًا حضاريًّا (٢).

❋ د. نادية مصطفى، الديمقراطية العالمية من منظورات غربية ونحو منظور إسلامي في علم العلاقات الدولية.

❋ د. نادية مصطفى، مستقبل الثورات مع صعود الإسلاميين... رؤية من منظور الفقه الحضاري الإسلامي بين فقه الأصول إلى فقه الواقع والتاريخ.

❋ ❋ ❋
❋ ❋
❋

https://t.me/montlq

رقم الإيداع

٢٠١٣/٣٦٠٧

الترقيم الدولي I.S.B.N

978 - 977 - 717 - 056 - 7


https://t.me/montlq

https://t.me/montlq

(من أجل تواصلٍ بنَّاء بين الناشر والقارئ)

عزيزي القارئ الكريم . . السلام عليكم ورحمة اللّه وبركاته . .

نشكر لك اقتناءك كتابنا : « العلاقات الدولية في الفكر السياسي الإسلامي : الإشكاليات المنهاجية وخريطة النماذج الفكرية ومنظومة المفاهيم » ورغبة منا في تواصلٍ بنَّاء بين الناشر والقارئ ، وباعتبار أن رأيك مهمٌّ بالنسبة لنا ، فيسعدنا أن ترسل إلينا دائمًا بملاحظاتك ؛ لكي ندفع بمسيرتنا سويًا إلى الأمام .

*** فهيَّا مارس دورك في توجيه دفة النشر باستيفائك للبيانات التالية :-**

الاسم كاملاً : .... **الوظيفة :** ....

المؤهل الدراسي : .... **السن :** .... **الدولة :** ....

المدينة : .... **حي :** .... **شارع :** .... **ص.ب :**.................

هاتف : ☐☐☐☐☐☐☐ / ☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐ **e-mail :**

- من أين عرفت هذا الكتاب ؟

☐ أثناء زيارة المكتبة ☐ ترشيح من صديق ☐ مقرر ☐ إعلان ☐ معرض

- من أين اشتريت الكتاب ؟

اسم المكتبة أو المعرض : .... المدينة :................ العنوان :........................

- ما رأيك في الكتاب ؟

☐ ممتاز ☐ جيد ☐ عادي (لطفًا وضح لِمَ) ....

- ما رأيك في إخراج الكتاب ؟

☐ عادي ☐ جيد ☐ متميز (لطفًا وضح لِمَ) ....

- ما رأيك في سعر الكتاب ؟ ☐ رخيص ☐ معقول ☐ مرتفع

(لطفًا اذكر سعر الشراء) .... العملة ....

عزيزي انطلاقًا من أن ملاحظاتك واقتراحاتك سبيلنا للتطوير وباعتبارك من قرائنا فنحن نرحب بملاحظاتك النافعة . . . فلا تتوانَ ودَوِّن ما يجول في خاطرك : -

....

دعوة : نحن نرحب بكل عمل جاد يخدم العربية وعلومها والتراث وما يتفرع منه ، والكتب المترجمة عن العربية للغات العالمية - الرئيسة منها خاصة - وكذلك كتب الأطفال .

عزيزي القارئ أعد إلينا هذا الحوار المكتوب على e-mail:info@dar-alsalam.com

أو ص.ب ١٦١ الغورية - القاهرة - جمهورية مصر العربية

لنراسلك ونزودك ببيان الجديد من إصداراتنا

(من أجل تواصل بنَّاء بين الناشر والقارئ)

https://t.me/montlq

(من أجل تواصل بنّاء بين الناشر والقارئ)

عزيزي القارئ الكريم :

نشكرك على اقتنائك كتابنا هذا ، الذي بذلنا فيه جهدًا نحسبه ممتازًا ، كي نخرجه على الصورة التي نرضاها لكتبنا ، فدائمًا نحاول جهدنا في إخراج كتبنا بنهج دقيق متقن ، وفي مراجعة الكتاب مراجعة دقيقة على ثلاث مراجعات قبل دفعه للطباعة ، ويشاء العلي القدير الكامل أن يثبت للإنسان عجزه وضعفه أمام قدرته مهما أوتي الإنسان من العلم والخبرة والدقة تصديقًا لقوله تعالى :

﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴾ [النساء : ٢٨]

فأخي العزيز إن ظهر لك خطأ طباعي أثناء قراءتك للكتاب فلا تتوان في أن تسجله في هذا النموذج وترسله لنا فنتداركه في الطبعات اللاحقة ، وبهذا تكون قد شاركت معنا بجهد مشكور يتضافر مع جهدنا جميعًا في سيرنا نحو الأفضل .

الخطأ	رقم الصفحة	السطر

شاكرين لكم حسن تعاونكم . . ،


https://t.me/montlq

https://t.me/montlq

العلاقات الدولية

في

الفكر السياسي الإسلامي

الإشكاليات المنهاجية وخريطة النماذج الفكرية ومنظومة المفاهيم

تأليف

أ. د. نادية محمود مصطفى

أستاذ العلاقات الدولية والرئيس السابق لقسم العلوم السياسية

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

دار السلام

للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

مركز الحضارة للدراسات السياسية

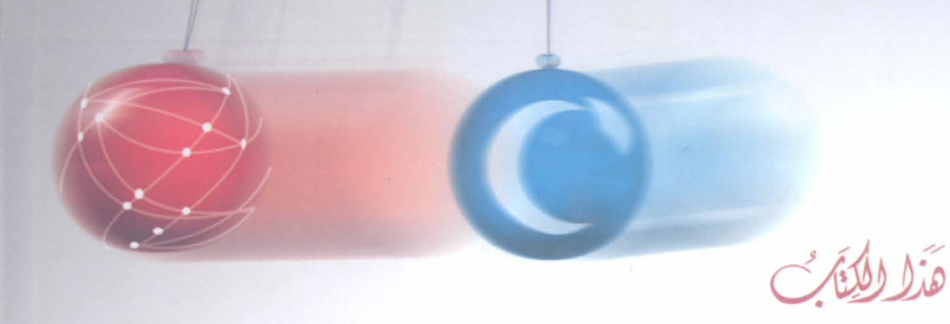
Civilization Center for Political Studies

العلاقات الدولية في الفكر السياسي الإسلامي

أ. د. نادية محمود مصطفى

دار السلام

Dar-Alsalam Designs



هذا الكتاب

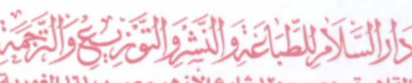
هو دراسة تجمع في عنوان واحد بين «العلاقات الدولية» و«الفكر الإسلامي»، وهما مجالان معرفيان متمايزان. فكيف يمكن أن يلتقيا وأن يقدم التقاؤهما جملة مفيدة وإضافة في منهج النظر وقضايا المجالين؟

تأتي هذه المحاولة ضمن استراتيجية أكبر للتأسيس لـ«دراسة العلاقات الدولية في المصادر الإسلامية»، باتجاه بناء «رؤية إسلامية للعلاقات الدولية»، ثم تفعيلها أكاديميًّا، وتشغيلها عمليًّا في دراسة الأوضاع العالمية وفي قلبها: أوضاع الأمة الإسلامية. ونحن ننطلق في هذا من مراجعة نقدية لمنظورات العلاقات الدولية الموجودة فعلًا في العلم الراهن من ناحية، ومن رؤى الفكر السياسي وأدبيات الفكر الإسلامي «العربية والاستشراقية» باتساعها من ناحية أخرى.

وبناءً عليه، آمل أن يسهم هذا الكتاب في التراكم الأكاديمي في مجال العلاقات الدولية من منظور حضاري إسلامي مقارن، وبالقدر نفسه يسهم في التدبر في حجم ونوعية التحديات الخارجية التي تواجه مستقبل ثوراتنا الشعبية وأمتنا المتجددة؛ حيث إن الفكر هو مرآة حال الأمة، وكاشف حال علاقتها بغيرها من الأمم، وما المرحلة الراهنة إلا حلقة من حلقات سابقة شديدة الدلالة بالنسبة لتأثير التحديات الخارجية على أمتنا.

إن الرسالة التي تحاول هذه الدراسة أن تقدمها هي أن الفكر لا بد له من إعمال، وأن الحركة لا بد لها من فكر ونظر وعلم يسندها ويرشدها.

الناشر



دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

القاهرة - مصر - ١٢٠ شارع الأزهر - ص.ب ١٦١ الغورية

هاتف: ٢٢٧٠٤٢٨٠ - ٢٢٧٤١٥٧٨ - ٢٥٩٣٢٨٢٠ - ٢٤٠٥٤٦٤٢

فاكس: ٢٢٧٤١٧٥٠ (٢٠٢+)

الإسكندرية - هاتف: ٥٩٣٢٢٠٥ فاكس: ٥٩٣٢٢٠٤ (٢٠٣+)

www.dar-alsalam.com info@dar-alsalam.com





ISBN: 978-977-717-056-7

9 789777 170567